10

DE LA PHILOSOPHIE

DE

S. THOMAS D'AQUIN.

THE INSTITUTE OF MEDIÆVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY
MAR 29 1957
9454

Colmar, imp. de Ch.-M. Hoffmann, imp. de la Préfecture.

DE

LA PHILOSOPHIE

DE

St THOMAS D'AQUIN,

PAR

L'ABBÉ CACHEUX,

ANCIEN PROFESSEUR DE L'UNIVERSITÉ.

HONORABLEMENT MENTIONNÉE PAR L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES.

« Peu de noms méritent d'être prononcés avec plus de respect que celui de l'Ange de l'École, de ce S. Thomas d'Aquin, dont l'ouvrage, la célèbre *Somme*, est pour la forme, un des chefs-d'œuvre de l'esprit humain. »

M. V. Cousin,
Cours d'histoire de la philosophie.

« Il n'y a eu jusqu'ici que la religion chrétienne qui ait eu à la fois la *Somme* de S. Thomas et un catéchisme. »

Liberté de conscience
par M. J. Simon.

PARIS,
Librairie de Charles DOUNIOL, Éditeur du Correspondant,
Rue de Tournon, n° 29.

1858.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

MAR 29 1937

9454

INTRODUCTION.

Le besoin de se rendre compte de tous les phénomènes, de les constater, de les décrire et de les rattacher successivement au domaine de la science, a fait naître la philosophie. Elle exista au moment même où l'homme développa ses puissances actives (1). Qu'est-ce que donc la plus noble étude de l'esprit, celle qui veut savoir ce qu'une chose est, c'est-à-dire sa substance (2)?

«La philosophie, dit S. Thomas, est la science théorétique des premiers principes et des premières causes» (3); or, une fois en quête des causes et et des principes, c'est-à-dire de la raison dernière, du fondement suprême de ce qui est ou de ce que

(1) «Homines philosophari inceperunt, causas rerum inquirentes.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 50.

(2) «Aliquid scire quid est ipsum, quod est intelligere ejus substantiam.» Ib.

(3) Metaph., l. 1, c. 2.

nous croyons être, l'esprit humain ne peut s'arrêter que devant une idée qui ne se laisse résoudre dans aucune autre, et de laquelle, au contraire, toutes les autres dérivent, où elles puisent toutes leurs forces, leur autorité, et, en quelque façon, leur substance. Cette idée est celle de l'absolu, de l'infini, de la vérité en soi, de l'être nécessaire. Par conséquent, la philosophie peut aussi se définir le plus haut degré de la réflexion et de la science, un perpétuel effort de la raison pour arriver à la conscience d'elle-même ou à la connaissance complète de ses propres idées, de leur valeur, de leur principe, de leur extension, de leur essence ([1]).

L'Inde fut son berceau; près des rives du Gange, il y eut un développement très vaste, très varié, très original de la pensée humaine ([2]). Bouddha, obéissant à la pente qui avait dirigé le brahmanisme vers le panthéisme, fit définitivement, de l'absorption dans le grand tout, le but des

([1]) Voyez la définition de la Philosophie, dans la Psychologie expérimentale de M. l'abbé Bautain, tom. 1. p. 1. § 1. — M. Gatien-Arnould définit la philosophie : la science de la nature, du principe et de la fin de l'homme (intellectuel ou moral). Programme d'un cours complet de philosophie, p. 15. «La philosophie, dit M. Jouffroy, est une science dont l'idée n'est pas encore fixée.» Préface de la Trad. des œuvres de Reid. «La science, sans changer de limites, changea souvent d'horizons et de contours, selon le point de vue où elle se plaçait.» Philosophie, par M. Franck, membre de l'Institut, dans le Dictionnaire philosophique des sciences.

([2]) Voyez le Journal des savants, déc. 1825, avril 1826, mars et juillet 1828; et un article de M. Bournouf fils, dans le Journal Asiatique, mars 1826.

efforts de l'activité et la récompense dans la vertu. Plusieurs systèmes métaphysiques s'étaient formés et s'exerçaient sur les questions de cause, d'origine et de finalité. Mais les religions orientales, dans leur mystique fatalisme, écrasaient l'homme sous le poids de l'infini.

De l'Inde, la recherche de la sagesse passa aux lettrés de l'Egypte. Moins avares à l'égard des étrangers, ils communiquèrent leurs lumières à quelques hardis voyageurs de la Grèce. La discussion était permise à Athènes; l'activité rationnelle s'y développait. Alors parurent Pythagore avec l'harmonie des sphères, Socrate avec sa méthode, Platon avec les exemplaires des idées. Aristote donna l'analyse et le catalogue de la raison; Zénon traça le portrait de son Sage. Protagoras nia les Dieux et Epicure créa le monde avec des atomes. Les écrivains de Rome adoptèrent les divers systèmes des philosophes grecs, mais n'en inventèrent aucun. Il arriva même une époque où la libre réflexion était environnée d'ombrages ([1]).

C'est l'honneur du christianisme de n'avoir jamais pactisé avec les ténèbres ([2]); il est trop sûr

([1]) Voyez Tacite et Suétone. Tacite, *Vie d'Agricola*, ch. 2. « Scilicet illo igne vocem populi Romani aboleri arbitrantur, expulsis insuper sapientiæ professoribus, atque omni bonâ arte in exsilium acta, ne quid usquam honestum occureret. » Suétone, *Domit.*, c. X .... philosophos omnes urbe Italiâque subvomit.

([2]) « Nihil veritas erubescit, nisi solummodo abscondi. » Tertullien.

des vérités qui lui ont été confiées pour redouter le progrès des lumières. Loin de là, il place sur ses autels des saints qui ont enseigné la Logique, la Métaphysique ou la Théologie naturelle ([1]). S'il ne produisit pas immédiatement une philosophie qui n'aurait ému personne, il ne pouvait pas, en présence des solutions scientifiques et religieuses que des écoles avaient posées sur toutes les questions, tarder à demander à la nature le secret de ses opérations et de ses lois, à l'homme intérieur, la raison du monde moral et social. Pour faire triompher sa doctrine, il fallait qu'il eût des preuves en sa faveur, des armes contre ses adversaires, c'est-à-dire qu'il devînt philosophe.

S. Justin, le martyr, Arnobe, Clément d'Alexandrie ([2]), S. Augustin, restaurèrent le principe de la raison, pour consolider et vivifier les croyances religieuses. Les mêmes questions qui avaient autrefois divisé l'Académie et le Lycée furent agitées avec passion au fond des cloîtres et des monastères. Albert-le-Grand, Alain de Lille, S. Bonaventure, entretinrent la flamme de la philosophie et la

([1]) Pierre le Vénérable, écrivant contre les Mahométans, auxquels le Coran défend de discuter avec les infidèles, concluait que leur loi était fausse, puisqu'elle s'effrayait de l'examen. Advers. sectam Sarracenorum, l. I.

([2]) «Clément, dont les écrits sont encore aujourd'hui une source inépuisable d'érudition philosophique.» Dictionnaire des sciences philosophiques, par une société de prof. et de savants, (1852) tom. 5, p. 87.

firent briller d'un éclat nouveau. S. Thomas d'Aquin, l'un des plus grands génies dont s'honore l'espèce humaine (1), prit la raison pour guide. Il fit servir la philosophie d'Aristote à la défense, à la systématisation des dogmes fondamentaux du Christianisme. Ainsi s'établit par degrés la communion intellectuelle et cette chaîne d'or du spiritualisme dont la doctrine de l'Ange de l'Ecole est un des anneaux.

On trouve, dans la plupart des ouvrages du saint Docteur, une forme et des conclusions philosophiques (2). Il n'est pas de problême que cet éminent théologien n'ait mis en lumière. Mais la philosophie se produit dans toute la largeur de ses développements, dans le Commentaire sur les *Sentences*, dans les *Opuscula* qui contiennent peut-être ce que S. Thomas a écrit de plus original et de plus scientifique, dans la *Somme théologique* et dans la *Somme contre les gentils.* (3) Ce dernier ouvrage surtout est à la hauteur des plus belles époques.

(1) «S. Thomas, le plus grand philosophe du moyen-âge.» Dictionnaire des sciences philos., tom. 6, p. 876.

(2) Voyez le Manuel de l'histoire de la Philosophie, de Tennemann, trad. par M. V. Cousin, tom. I, p. 372.

(3) Voy. Pet. Zorn, de variâ fortunâ philosophiæ Thom. Aquinatis. Opusc. sacr. tom. I. Bern. de Rubeis (de Rossi) dissert. criticæ et apologeticæ de gestis et scriptis ac doctrinâ S. Thomæ Aquinatis. Venet. 1730, in-fol. — Tournon, Vie de S. Thomas d'Aquin, avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages.

BQ
6889
.C13

Entre Aristote et Leibnitz, S. Thomas n'est pas seulement à sa place dans le rang de l'intelligence, mais il est en quelque sorte l'antécédent de Leibnitz, comme ce philosophe est le résumé de S. Thomas et d'Aristote. Qui n'admirerait l'ampleur d'esprit de l'Ange de l'école? Sans presque aucune de nos ressources, il se plongeait dans l'étude du passé, s'assimilait la substance du génie ancien, en déduisait les conséquences, les enchaînait dans une théorie qui comprenait l'universalité des êtres et de leurs lois; puis, sans rien perdre de sa personnalité, plein de respect pour le libre esprit de recherches, il élevait de tous ces matériaux un édifice durable, immortel.

Ce grand homme que la prodigieuse force de ses facultés intellectuelles portait vers les sommets les plus ardus de la réflexion, naquit à Aquino, en 1226, sous le pontificat d'Honorius II, et le règne de Frédéric, l'un des plus puissants protecteurs qu'aient eus les sciences et les lettres. Dès l'âge de cinq ans, il fut conduit au monastère du Mont-Cassin, où les bonnes études étaient en vigueur. Le S. Docteur s'y fit remarquer par une gravité étonnante à son âge et par la rapidité de ses progrès. Quand sa première éducation fut terminée, il se rendit à l'université de Naples que Frédéric venait de fonder en opposition à celle de Bologne [1].

[1] Voyez Godescard, vie de S. Thomas d'Aquin; Delpui, abrégé de S. Thomas d'Aquin, tom I, p. 326; Tournon, Vie du saint, p. 50.

Le succès littéraire de Saint Thomas, la régularité de sa conduite, attirèrent bientôt sur lui les regards des Dominicains. Ils le décidèrent à entrer dans leur ordre, à peu près comme ils avaient incorporé Albert-le-Grand. Aristote, expliqué par Averroës, commençait à devenir l'objet d'une étude générale.

Un des phénomènes les plus remarquables de ces siècles était l'établissement des ordres de saint Dominique et de S. François. Ils cherchaient la renommée dans le culte assidu qu'ils rendaient aux lettres. Presque tous les grands hommes de cette époque appartenaient à l'un ou à l'autre de ces ordres [1]. S. Thomas, malgré l'opposition de ses parents, renonça aux avantages de la naissance et se fit Dominicain, prouvant la vérité de sa vocation par sa résignation, sa fermeté, sa patience à souffrir les tourmens, dont sa famille l'accabla pendant son noviciat.

Albert-le-Grand était alors un des plus illustres membres de l'ordre des Frères prêcheurs. Peut-être sa réputation influa-t-elle sur la décision de S. Thomas. Quoi qu'il en soit, Jean le Teutonique, général de l'ordre, le conduisit et le remit lui-même à Albert, qui professait à Cologne. Ceci se passait

[1] Parmi les Dominicains, Albert-le-Grand et S. Thomas; parmi les Franciscains, S. Bonaventure, Alexandre de Halès, Duns Scot, Raymond Lulle et Roger Bacon.

en 1245. La même année Albert vint à Paris, où il conduisit son élève, qui acheva ses études théologiques dans la maison des Dominicains, rue S. Jacques. En 1248, il le ramena avec lui à Cologne, et S. Thomas fut chargé d'y enseigner la philosophie. Quatre ans plus tard, il expliqua le livre des sentences dans le degré de bachelier. C'est aussi à peu près à la même époque qu'appartiennent ses commentaires de S. Paul et d'Isaïe, ainsi que l'explication des quatre livres des sentences, suivant la méthode de P. le Lombard. S. Thomas avait alors vingt-cinq ans.

Ces travaux furent suivis d'un grand nombre de traités particuliers, ou dissertations théologiques. Lorsqu'il eut atteint l'âge de trente ans, il fut reçu Docteur. Il s'éleva alors une querelle dans l'université entre les professeurs séculiers et réguliers. A la tête des séculiers figurait Guillaume de Saint-Amour. Celui-ci écrivit un libelle contre les Frères prêcheurs: S. Thomas y était personnellement attaqué. Albert-le-Grand, S. Bonaventure et S. Thomas furent chargés de répondre à Guillaume.

Quelque temps après, l'attention du monde savant se porta sur un ouvrage intitulé : *l'Évangile éternel*. S. Thomas le réfuta. Deux ans plus tard, il fut choisi pour juge par les docteurs de Paris dans une discussion sérieuse et mit fin à la querelle.

A la mort d'Alexandre IV, il fut appelé à Rome, par Urbain IV, habita l'Italie, accompagnant ordinairement les papes; professant la théologie à Rome, à Viterbe, à Milan, à Orviète, à Bologne, à Fondi, à Perouse, selon que la cour de Rome changeait de résidence, et se fit connaître par ses *Commentaires* sur Aristote (1). En 1272, il alla à Naples où l'appelait le vœu de la famille, et il y professa jusqu'à sa mort, arrivée en 1274, tandis qu'il se rendait au concile de Lyon. A cette triste nouvelle, l'université de Paris exprima, par des paroles entrecoupées de sanglots, combien elle était sensible à la grande perte que venait de faire la religion et les lettres, et qui jetait toutes les écoles dans un abîme de tristesse.

Cependant, quelle qu'ait été la renommée de S. Thomas et la solidité de sa doctrine, il essuya des critiques (2). Trois ans après sa mort, Etienne

(1) Voici la nomenclature de ses commentaires : Commentarii in lib. de Interpretatione. — Comment. Poster. Analytic. Comment. Physicorum. In III prim. lib. de Cœlo et Mundo. In primum lib. de gener. et corrupt. In II^os Prim. Metheorum. In II^os Poster. de Animâ. In libr. de Sensu et Sensato. In libr. de Memoriâ et Reminiscentiâ. In lib. de Somno et Vigilia. In XII lib. Metaphys. In X lib. Ethic. In XI^os Prim. Polit.

Avant que S. Thomas écrivît ses commentaires, Albert avait publié les siens, et Vincent de Beauvais son *Speculum majus*.

L'auteur de l'histoire ecclésiastique nous apprend que S. Thomas composa ses commentaires sur Aristote, lorsqu'il enseignait à Rome sous le pontificat d'Urbain IV. Hist. eccl. l. XXXI, c. 24.

(2) Nous n'examinerons pas l'authenticité des divers ouvrages attribués à s. Thomas ; des plumes savantes ont établi de la manière la plus satis-

Templier, évêque de Paris, publia une ordonnance contre un grand nombre de propositions qu'on enseignait dans les écoles, ou du moins qui y étaient traitées sous forme de problêmes. Dans la liste des propositions censurées, quelques-unes sont extraites de S. Thomas. On lui reprochait, ainsi qu'à son maître Albert, l'emploi trop fréquent d'Aristote, le mélange de la philosophie péripatéticienne avec la théologie chrétienne et l'excessive autorité que le saint Docteur accordait à la première. La Faculté de théologie de Paris le dénonça même au Pape comme ayant enfreint les décrets de Grégoire IX, concernant les écrits d'Aristote.

En 1335, il y eut une assemblée générale des Docteurs en théologie, régents et non régents, séculiers et réguliers, pour examiner de nouveau les propositions blâmées. S. Thomas n'avait rien dit, enseigné ni écrit qui fût contraire à la saine doctrine. Aussi, de l'avis des Doyen et Chapitre de Paris, de l'Archevêque de Vienne, et de vingt-trois autres docteurs auxquels se joignirent trente-neuf bacheliers, l'évêque Etienne de Borret annula la condamnation prononcée par son prédécesseur,

faisante la vérité des opinions les plus généralement reçues, touchant l'histoire de tous les écrits réellement importants mis au nombre des œuvres du docteur angélique. Le *de Regimine* est authentique, sauf la 2e partie, qui n'est guère qu'une répétition. Il n'y a pas de doute sur l'origine des deux sommes. Cependant la Somme Théologique n'est de s. Thomas que jusqu'à la 90e question de la 3e partie.

en tant qu'elle pouvait tomber sur des propositions enseignées par S. Thomas.

Mais celui qui porta les plus rudes coups à la doctrine du saint Docteur, fut Duns Scot, surnommé *Doctor subtilis*, et l'une des lumières de l'ordre de S. François. Deux partis se dessinèrent : les Scotistes et les Thomistes; ils se firent aussi bonne guerre que les Nominaux et les Réaux. Le XVIe siècle, si agité, si fécond en hommes et en évènements extraordinaires, réagit contre l'autorité du saint Docteur. Ses partisans justifièrent l'emploi qu'il avait fait des écrits du Stagyrite. Quelques-uns essayèrent même de nier son Aristotélisme. De ce nombre fut Campanella (1). Mais la gloire de S. Thomas allant toujours croissant, fit tomber toutes les critiques.

Erasme avait dirigé plusieurs attaques contre la doctrine de S. Thomas ; mais quoiqu'il l'accuse d'avoir montré trop de déférence pour le jugement d'autrui, il le considère néanmoins comme l'écrivain le plus *sain* de l'école (2). Le cardinal Sadolet remarque qu'il est plus heureux à exposer les sentiments d'autrui que les siens (3) Huet juge

(1) Il disait : «Thomam non aristotelizasse, sed tantum Aristotelem exposuisse, ut occureret malis per Aristotelem illatis.»

(2) «Scriptorem de scholâ omnium sanissimum.»

(3) «Laboriosus Thomas. itemque magis alienæ sententiæ narrator, quam demonstrator suæ.» Lib. III, cp. X

la Somme du savant Docteur avec quelque sévérité (1). Avant eux, le cardinal d'Ailly mettait certaines restrictions à l'éloge qu'il accordait à saint Thomas (2); et un théologien moderne lui trouve des opinions outrées (3). Racine lisait beaucoup le saint Docteur (4); Bossuet le défend contre tous ses agresseurs.

Le XVIIe siècle, qui détruisit le règne d'Aristote, n'épargna point la philosophie de S. Thomas. Au XVIIIe siècle, le saint Docteur fut attaqué avec un certain ménagement : on n'osait heurter de front un savant qui avait illuminé tout son siècle. Deslandes, partant d'une hypothèse gratuite, mêla l'éloge au blâme. Condillac, si sévère, si injuste, même à l'égard du génie, s'exprima en termes modérés sur S. Thomas. Voltaire, qui avait pour but de mépriser nos vieilles gloires, par respect, disait-il, pour le bon goût, ne devait pas ménager celui qui éleva la science à cette pureté, à cette sévérité, à cette abstraction dans les formes que nous admirons dans l'Ange de l'école.

(1) Voyez l'Huetiana, p. 112, et Laur. Valla, dans Richard-Simon, *Critique de du Pin*, t. I, p. 385.

(2) «Nous honorons la sainteté de ce Docteur, et nous nous attachons à sa doctrine, autant que la raison et la foi nous le permettent.» Dans Bossuet, Défense de la déclar. p. 260.

(3) Coryne, Défense des droits des Evêques, t. II, p. 107.

(4) «Je passe tout le temps avec mon oncle, avec S. Thomas et Virgile. Oeuvr. compl. de J. Racine, t. 5, p. 45. Lettres de Racine.

Le temps qui émousse les angles des métaux les plus durs, amollit la haine, efface des ressentimens, dissipe des préventions. Des hommes considérables ont fait luire sur S. Thomas une auréole de gloire. M. de Châteaubriand ne put lire sans un éblouissement d'admiration les ouvrages d'un « génie tout-à-fait comparable aux plus rares génies des temps anciens et modernes, qui tient de Platon et de Mallebranche pour la spiritualité, d'Aristote et de Descartes pour la clarté et la logique.»

Avant l'illustre auteur des Martyrs, M. de Maistre avait reconnu «la clarté, la précision, la force et le laconisme d'une des plus grandes têtes qui eussent existé.» Un recueil périodique qui a retrempé ses armes au feu de toutes les controverses religieuses et politiques, reproduit, dans les termes les plus pompeux, les éloges adressés à S. Thomas, «un de ceux que l'Europe moderne peut opposer aux noms fameux des Platon et des Aristote.»

Des penseurs modernes louent avec un égal enthousiasme la forme et le fonds, le style et les idées du saint Docteur ([1]). Ces éloges sans res-

([1]) «Divus Thomas Aquinas tantum ostendit ingenium rationemque suam tam mirificè exercuit ut humanæ intelligentiæ fines, ultrà quos progredi viatori nefas, attigisse videatur.» «Unius D. Thomæ exemplum ad hoc sufficeret, cujus philosophica scripta nihil penè aliud continent, nisi veritates christianas, naturalibus rationibus miro ordine et invincibiliter demonstratas.» De Methodo philosophandi, autore P. D. J. Ventura, p. 52.

triction ont rencontré des contradicteurs, mais sans amertume, d'abord dans M. Villemain, puis dans quelques philosophes. S. Thomas ne brillerait que dans l'art de raisonner, c'est-à-dire qu'il aurait des règles pour les conséquences, non pas pour les principes. En d'autres termes, le S. Docteur aurait une méthode pour déduire, non pour induire, c'est-à-dire l'hypothèse.

Nous prouverons que S. Thomas était aussi instruit des règles de la généralisation que de celles du raisonnement; qu'il *tirait ses arguments des causes propres des êtres* (1), et qu'il s'appuyait sur les données de toutes les sciences pour démontrer ses théories (2). Autant ce grand Docteur honorait la philosophie par cette vigueur de sens et de dialectique qui le caractérisent, autant il l'estimait dans tous ceux qui cultivaient cette science. Qui ne connaît l'immense parti qu'il a tiré d'Aristote? A chaque instant il le cite et lui décerne une sorte de royauté intellectuelle.

Les plus grands esprits du Christianisme, si fermes dans la foi, si dociles pour l'autorité de l'Eglise, étaient libres en même temps et attachés aux droits de la raison. Fénélon a combattu

(1) «Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis.» S. Cont. Gent., l. 9, c. 2, Avant-propos.

(2) «Apud philosophos, prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum.» Ib.

Spinoza, par les seules armes de la logique. Bossuet, engageant le Père Lami à écrire contre Spinoza, lui disait de se placer sur le terrain même de Descartes, et par les propres principes du maître, que Spinoza, suivant Bossuet, avait mal entendus, de ramener au vrai de téméraires et infidèles disciples.

Si la philosophie n'était plus rien sans la révélation, il ne resterait à la société d'autre alternative qu'entre un *fanatisme aveugle et un irrémédiable scepticisme*, selon l'expression du P. Chastel. S. Thomas a cherché dans la connaissance de lui-même le secret de sa nature, et sa *Somme contre les gentils* est toute philosophique (1). Elle traite de l'origine et de la création du monde, de Dieu lui-même, de l'homme, de son âme, de ses facultés, de l'union de l'âme avec le corps, du bonheur qui attend l'homme s'il fait un bon usage de sa liberté. «L'existence de Dieu, dit le saint Docteur, et les autres vérités de ce genre qui ont rapport à Dieu, ne sont pas des articles de foi, mais des préambules aux articles de foi, car la foi présuppose la connaissance naturelle. Avant de croire, il faut savoir pourquoi, car l'homme ne croirait point, s'il n'avait pas des raisons de croire.»

(1) «In doctrinâ philosophiæ, quæ creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei agnitionem perducit.» S. Cont. Gent. C. 2. Avant-propos.

S. Thomas ne prosterne donc pas dans la poussière tout ce qui est science, effort d'esprit; il soutient avec force l'accord de la révélation avec la raison. Tennemann le reconnaît (1). « Peu de noms méritent, dit M. Cousin, d'être prononcés avec plus de respect que celui de l'Ange de l'école (2). » Le baron de Reiffenberg trouve qu'on n'a pas exagéré en l'appelant le Docteur universel (3). Le P. Lacordaire le dépeint faisant voir la vérité dans les plus grandes profondeurs, comme on voit les poissons au fond des lacs limpides ou les étoiles au travers d'un ciel pur. « S. Thomas n'avait pas seulement écrit sur des matières religieuses, sa théologie n'avait pas seulement obtenu une autorité incontestée : il avait jeté sur la philosophie de vives lumières, et les écrits dans lesquels il les répandit, eurent un immense retentissement. Les siècles écoulés n'en ont pas affaibli la valeur, et son nom est encore aujourd'hui, comme il l'était alors, placé parmi ceux qui ont eu dans la science le plus de célébrité (4). »

La science, la rigueur, la sobriété, ne recommandent pas moins les œuvres de S. Thomas que

(1) Manuel de Philosophie. trad. par M. V. Cousin, t. I, p. 371 et suiv.

(2) Cours de l'histoire de la Philosophie (1829); tom. Ier, p. 60.

(3) Principes de Logique, p. 308.

(4) Discours d'ouverture prononcé à la séance publique de l'académie des sciences morales et politiques, par M. Bérenger, président de l'académie, le 2 mai 1857.

la justesse et la précision. Quand le saint Docteur s'élève dans les plus hautes régions de l'intelligence, c'est pour en faire descendre des flots de lumière. Sa parole porte à l'esprit des idées nettes, transparentes comme l'évidence même. Et, si en jugeant le mérite de ce grand homme, des écrivains ont commencé par reconnaître que son style est clair, mais d'une clarté relative, c'est-à-dire qui n'existerait que pour ceux qui sont initiés au langage technique de la scolastique, on fait remarquer que, si le style de S. Thomas ne s'épanouit pas en paroles amples et magnifiques, on y admire la première qualité des philosophes, c'est-à-dire la clarté, que Vauvenargues appelle leur bonne foi, une concision expressive, une couleur sobre et juste, un équilibre heureux de toutes les facultés, tout ce qui se grave, les caractères d'une beauté virile, la vigueur, le mouvement, la facilité, en un mot, tout ce qui agrandit l'âme et l'éclaire [1].

Une forme ornée, l'élégance, la souplesse, la grâce de la période, la splendeur des images, tout ce qui saisit l'imagination, la charme, la ravit, l'enivre, ne font pas la substance du style; il se compose essentiellement de rapports délicats et

[1] La beauté morale est l'élément essentiel, le caractère éminent de la beauté littéraire. « Quand une beauté vous élève l'esprit, disait La Bruyère, et qu'elle vous inspire des sentiments nobles et généreux, ne cherchez pas une autre règle pour juger de l'ouvrage; il est bon.

logiques entre la pensée et l'expression. La condition première, c'est la convenance, l'harmonie, l'unité de ton. Or, rien de tout cela ne fait défaut à S. Thomas.

Quelque soit le sujet qu'il traite, il est aussi remarquable par la précision des détails que par la richesse des vues générales. Son plan est simple, sa marche ferme, son but évident. En présence d'une foule d'idées régulièrement disposées et qu'il embrassait d'un coup d'œil, il éprouvait la sensation du sublime; son âme débordait, le vaste fleuve de la pensée coulait hors de lui, impétueux, uni, splendide comme une nappe d'or.

Cependant, toutes les questions sont traitées par ordre; puis, les objections posées et résolues, sans autre appui que celui d'une métaphysique profonde. Cette marche, c'est la science pure et nue. Il y a même dans l'impassibilité, dans l'uniformité du style du Docteur quelque chose d'énergique, de solennel, je dirai presque d'architectural. Autour d'un petit nombre de questions fondamentales, viennent se grouper des myriades de questions accessoires. Cette prodigieuse multiplicité de questions, et leur symétrie continue, n'est pas un obstacle à l'ensemble de l'ouvrage, à l'harmonie de ses parties diverses. L'intérêt philosophique va croissant et s'échauffe de chapitre en chapitre. Il y a liaison et conséquence.

Peu de vies ont été plus laborieuses, plus méritoires, plus constamment utiles que celle de S. Thomas; peu d'hommes ont plus donné à la religion, à la science et à la jeunesse. Raisonneur infatigable, il a construit des édifices de démonstrations, dont les rudes assises et les solides attaches témoignent d'une énergie extraordinaire. Quant à la doctrine de l'Ange de l'école, elle rayonne de lumière.

Sans oublier que le saint Docteur nourrissait, fortifiait son génie de la lecture de la Bible, de l'Evangile, des écrits de S. Augustin, de Platon et d'Aristote, on trouve dans ses ouvrages son propre génie. Il purifia la philosophie qui avait dans les veines le sang du Stagyrite par le sien et par celui de l'immortel évêque d'Hyppone.

S. Thomas, travaillé, tourmenté d'une curiosité passionnée, insurmontable, inextinguible pour l'étude, portait sans fléchir le poids de la science. On est agréablement surpris de voir, dans sa philosophie, plusieurs pensées remarquables que la philosophie moderne met en relief. Il y a aussi une théologie et une morale naturelles; «et si curieux que S. Thomas se montre de faire valoir l'autorité de la foi, il lui semble toujours bon que la foi prenne la raison pour compagne et profite de ses avis[1].»

[1] Dictionnaire des sciences philos. par une société de professeurs et de savants (1852), tom. 6, p. 878.

Non-seulement, et c'est la plus grande originalité de S. Thomas, il se sert des principes et des formules dialectiques pour expliquer et établir les dogmes révélés, mais souvent il spécule comme si la révélation n'existait pas. Toute la Somme des Gentils est, de son aveu, conçue dans cette hypothèse. Il est très-rare que dans ses Commentaires sur Aristote, et même dans ses *Opuscula*, les plus profonds de ses écrits, il se serve de l'autorité du dogme, pour trancher une question métaphysique.

En regard de la religion positive, S. Thomas place une science distincte, qui apporte à la conscience la connaissance de l'homme, du monde et de leurs rapports (1). Or, ces trois élémens de la pensée réunis composent la philosophie entière. Le saint docteur ne contint donc pas son génie dans un travail en sous-ordre; et, s'il excelle comme interprète, analyste et logicien des dogmes qui avaient sa foi, il fut loin de s'effacer comme penseur original. Il porta son attention sur les trois grands problèmes de la philosophie moderne, c'est-à-dire sur la science du monde interne, sur celle du monde extérieur et sur l'origine de nos connaissances. Son point de départ est l'esprit humain (2).

(1) «Intellectus autem est suprema virtus cognoscitiva in nobis.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 61.

(2) «Anima enim est primum quo intelligimus.» S., p. 1, q, 78, a. 1.

On a plus que la gloire de l'application, quand on distingue avec soin et sans cesse deux ordres de vérités ; les unes s'adressant à la foi, les autres s'élevant ou descendant à la raison, mais s'enfermant dans leurs limites et gardant leurs proportions naturelles. S. Thomas n'a eu recours à la raison divine, c'est-à-dire à la religion chrétienne, que quand la raison humaine lui semblait impuissante.

« Si j'avais un livre à faire, et plusieurs années devant moi pour le composer, disait un professeur de philosophie, je me tracerais un cadre complet dans lequel je ferais entrer S. Thomas tout entier [1]. » Nous avons suivi ce plan. En ramenant toutes les idées philosophiques du saint Docteur à un certain nombre de principes éminens, en les présentant dans toute leur étendue, en les classant et en marquant avec précision l'ordre dans lequel chaque question doit être traitée, nous avons donné à la doctrine thomiste l'unité systématique qu'on a peine à reconnaître dans les divisions infinies des principaux ouvrages où elle est consignée, et où le petit se trouve à côté du grand, l'accessoire sur la même ligne que le principal. Et si aucun penseur moderne n'a fourni un développement complet des lois premières de l'esprit humain,

[1] M. Ch. Lévêque, Revue des cours publics, 27 avril 1856, p. 266.

et une déduction complète de tout ce qui résulte de ces lois, sans lacune ni omission, c'est-à-dire si aucun philosophe n'a rempli les cadres philosophiques divisés et bien liés dans toutes ses parties [1], nous établirons, en chargeant notre exposition de textes nombreux, que S. Thomas les a du moins distingués; qu'il a dessiné les contours et les proportions d'un édifice jamais achevé, jamais complet.

La philosophie du saint Docteur consiste dans la perfection de l'ensemble et la juste proportion des parties. Elle reproduit tout l'homme, car elle rend compte de tous les ordres de nos connaissances [2]. S. Thomas a découvert les limites de chaque problème, et a appuyé sur le sujet interne la base de toutes nos connaissances [3]. Il a fait ressortir leur partie variable et leur partie invariable, celle qui explique l'esprit humain, et celle qui fonde la certitude [4], c'est-à-dire la nature même de l'esprit humain, sa constitution, ses lois,

(1) Fragmens philosophiques, par M. V. Cousin, 2e édit., p. 323.

(2) «Apprehendere igitur et conservare (quæ est in parte animæ sensitivâ, pertinent ad diversas potentias) oportet quod, in supremâ potentiâ, scilicet intellectu, uniantur.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 74.

(3) «Anima intelligit vel homo per animam.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 2. «Aliqua actio est in quâ non communicat corpus, scilicet intelligere.» S. Cont. Gent., l. 1, c. 58.

(4) «Intellectus factus in actu per speciem à phantasmatibus abstractam, quæ non sunt sine corpore.... Anima potest agere per se ipsam, scilicet intelligere.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 60.

dans leur essence et indépendamment des objets auxquels elles s'appliquent [1]. Le saint Docteur s'est donc tourné directement vers la vérité, car il est parti de la réflexion et de la lumière [2].

Les doctrines philosophiques se meuvent et se produisent dans un cercle prévu ; il n'est pas donné à l'homme de proposer une explication qui ne relève ni des sens, ni de la pensée pure, ni du doute, ni de l'extase. Tous les systèmes qui naîtront se rattacheront, par une filiation nécessaire, à l'une ou à l'autre de ces évolutions intellectuelles. En rapprochant et en comparant la philosophie de S. Thomas avec la philosophie moderne, nous nous sommes convaincu que le saint Docteur s'est occupé de l'esprit qui connaît, c'est-à-dire de la grande méthode psychologique. Il a recherché de l'homme ce qu'il est de sa nature, et de Dieu ce qu'il est dans ses œuvres et dans ses effets, pour pénétrer dans les mystères de son essence [3]. S. Thomas est donc philosophe et dans la théorie qu'il constitue, et dans les conclusions

(1) « Intellectus effectus recipiens est intellectus. » (S. Cont. Gent., l. 2, c. 60.

(2) Omne autem intellectum, in quantum intellectum, oportet esse in intelligente; significat enim ipsum intelligere apprehensionem ejus quod intelligitur per intellectum. » S. Cont. Gent., l. 4, c. XI.

(3) « Dico autem intellectum quo opinatur et intelligit anima. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 61.

qu'il développe [1]. Ses œuvres sont des mines inépuisables d'où jaillissent des faisceaux de lumière. Il est de cette petite classe d'hommes qui surnagent parmi les flots et touchent à tous les intérêts intellectuels, c'est-à-dire à l'une des plus vraies grandeurs d'une nation; et si le saint Docteur n'avait pas été conduit à la solution des problèmes que propose la philosophie, il resterait toujours cette espérance et cette encourageante conviction que, remettre la pensée d'un génie dans le commerce des esprits, ce n'est pas les ramener en arrière, c'est les porter en avant, c'est agrandir et accroître la philosophie contemporaine, en lui fournissant des données; comme ces fleuves qui, loin d'être arrêtés par les grands courans qui s'y jettent, en reçoivent une impulsion plus rapide.

(1) «Oportet igitur intellectum in habitu, quo est habitus scientiæ, esse in intellectu.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 60.

ORIGINES HISTORIQUES

DE LA

PHILOSOPHIE DE S. THOMAS.

La philosophie de S. Thomas n'est pas toujours originale; elle ne l'est ni dans ses principes, ni dans ses procédés, ni dans son ensemble. Le saint Docteur ne puisa pas tout dans sa forte nature; il doit quelques-unes de ses idées à Platon; mais il a été le plus souvent l'ordonnateur, le propagateur et le défenseur habile de la doctrine d'Aristote. (1) Il importe donc de faire un retour sur ces deux chefs de la philosophie ancienne.

Pour bien comprendre la méthode générale de Platon, la forme nécessaire qu'il dut employer et créer pour arriver à son but, il faut se faire une idée juste de sa situation dans son temps. En possession de tous les systèmes antérieurs de la philosophie grecque

(1) «La plus grande partie des matières dont s'occupent ceux qu'on appelle *écrivains* est du domaine de l'érudition.» M. de Lamennais, ses œuvres posthumes, par M. Ernest Renan, de l'Institut.

qu'il avait recueillis et résumés en les élevant, et en présence d'écoles sophistiques qui abusaient du raisonnement, Platon avait deux choses à faire : 1° se rendre compte à lui-même des croyances que lui léguaient les siècles pour les mettre en harmonie avec les siennes ; 2° opposer au raisonnement des sophistes une méthode supérieure de raisonner et les vaincre avec leurs propres armes.

De là, cette dialectique qui pénètre, sans les détruire, dans les idées les plus profondes, éclaire, sans les altérer, féconde sans leur faire violence, les vérités les plus simples, et les élève doucement, de la religion à la philosophie. Souvent aussi, Platon se tourne vers les sophistes, les attaque, les poursuit dans tous leurs retranchements, et les assomme.

Ses dialogues devaient donc être des réfutations. Au-dessus de l'abîme où il précipite tous les faux dogmatismes de son siècle, est une région supérieure dans laquelle il n'entre pas, il est vrai, mais sur laquelle il a les yeux fixés, et à laquelle il emprunte l'inaltérable sérénité de son âme, au milieu des ruines qui l'entourent.

Une pareille polémique appartient à l'esprit humain et à la philosophie. Elle ne fut pas sans profit à S. Thomas. Mais notre saint Docteur, qui développait sans cesse ses facultés réfléchies, éprouvait le besoin d'étudier plus profondément encore Aristote.

Cet homme célèbre a imprimé aux idées de Platon des formes rigoureuses, et a étendu le cercle des sciences. Il eut la gloire de saisir leurs rapports, leur enchaînement et leur corrélation avec la philosophie.

Mais il eut aussi le mérite de comprendre que, malgré ces rapports, les sciences ne devaient pas être confondues, et il contribua puissamment à leur organisation régulière.

Pour déterminer la part de l'érudition et la part de l'originalité dans la philosophie de S. Thomas, il faut donc regarder surtout aux idées péripatéticiennes et les mettre en lumière. Aristote partagea le territoire des connaissances en deux grandes régions : celle des sciences théorétiques, qui se proposent l'étude de ce qui est ; celle des sciences pratiques, qui se résolvent en actions. La première région se subdivise en trois autres : celle des sciences expérimentales, qui sont fondées sur l'observation, et, en dernière analyse sur les sens ; celle des sciences abstraites ou spéculatives, qui roulent sur les notions nécessaires et universelles, enfin celle des sciences mixtes qui empruntent leurs principes à la spéculation et à l'expérience.

On ne peut donc accuser Aristote de n'avoir qu'une méthode empirique ; il se sert aussi des vérités générales de la raison, si ce n'est pour s'élever jusqu'à leur source même, du moins pour pénétrer dans la nature. Dès le premier livre de sa métaphysique il y a de beaux passages où la sensation est convaincue de ne pouvoir donner que le fait sans sa cause ni sa raison. Au-dessus des sens, il y a en nous un entendement, une raison, une intelligence qui, à l'occasion des impressions sensibles, des besoins et des affections qu'elles excitent, entrent en exercice et nous découvrent ce que les sens ne peuvent atteindre. Aristote le dit positivement : il admet une intention immédiate des premiers

principes (1). Il ne s'agit plus ici des sens. C'est la raison qui nous révèle spontanément les premiers principes (2).

La Stagyrite ne nie aucun des éléments de la pensée humaine; il range la Psychologie parmi les sciences les plus exactes, les plus importantes, les plus utiles (3). Pour se diriger dans l'étude de l'essence et des propriétés de l'âme, qu'il regarde comme une branche des sciences naturelles, il s'éclaire du flambeau de l'expérience, mais son âme s'élève toujours jusqu'aux types ou exemplaires divins. On ne trouve donc pas dans Aristote ni le spiritualisme, ni le sensualisme absolu(4). Les problèmes suivants : à quelle catégorie appartient l'âme? Est-elle quelque chose de *matériel* ou de *formel*, c'est-à-dire complexe ou simple? Toutes les âmes sont-elles comprises sous le même genre? Diffèrent-elles entre-elles en genre ou seulement en espèce? Dans l'être animé y a-t-il une ou plusieurs âmes? Doit-on commencer par s'occuper de l'âme toute entière ou de ses facultés particulières? Dans ce dernier cas, faut-il parler de la faculté elle-même, ou de de ses opérations, ou de son objet? Les opérations de l'âme ont-elles leur principe en elle seule, ou bien l'ont-

(1) Livre 3. De Animâ, III, c. 4.

(2) « Proprium autem intellectus est quod quid est, id est substantia rei, ut dicitur in tertio de Animâ, (c. 4). » S. Contr. gent., l. 3, c. 56.

(3) Les livres qu'Aristote consacre à la psychologie, sont : ses traités de l'âme, de la mémoire, des sens et des choses sensibles, des sons, des couleurs, des songes, des veilles, de la jeunesse, de la vieillesse. On trouve encore sur ce sujet un assez grand nombre d'observations disséminées dans les divers traités sur le règne animal, et des vues qui appartiennent à la psychologie.

(4) Arist. Post. Analytic. II, c. 3.

elles en même temps dans le corps organisé qui lui est uni? En d'autres termes, les propriétés doivent-elles être attribuées à l'âme seule ou à l'être animé tout entier? Ces problèmes, dis-je, paraissaient offrir à Aristote de grandes difficultés.

Il se demande ensuite, s'il faut appliquer à la psychologie la même méthode qu'aux objets des sciences naturelles, et si cette méthode est la méthode analytique ou la méthode de démonstration. Quant à lui, il s'occupe d'abord d'établir la nature et les propriétés de l'âme; puis il parcourt les différentes facultés et détermine leurs lois, en s'appuyant sur l'observation des sens et du génie ([1]).

Le premier livre du traité de l'âme expose et réfute les principaux systèmes des anciens philosophes sur la nature du principe pensant; il s'attache surtout à détruire ceux des philosophes les plus récents qui avaient matérialisé ce principe, et ceux qui l'avaient considéré comme n'étant qu'une harmonie. Les phénomènes de l'organisme attirèrent aussi l'attention d'Aristote; il les considéra sous le point de vue jusqu'alors négligé, c'est-à-dire dans leurs rapports avec la vie intellectuelle.

Il définit la vie, l'activité des forces organiques, l'exercice, la manifestation des forces intellectuelles. La substance est ce qui est composé de la *matière* et de la *forme*. La matière n'est qu'une simple possibilité d'être; la forme est ce qui réalise cette possibilité et lui donne l'actualité. Si maintenant, au lieu de la

([1]) «Aristote a pratiqué cette méthode sur plusieurs points avec une rectitude et une profondeur admirables.» De la métaphysique d'Aristote, par V. Cousin, P. 88.

forme et de la matière dans tel ou tel objet, on s'élève à la matière première et universelle et à la forme première et universelle, on trouve entre l'une et l'autre le même rapport. La forme est toujours l'acte opposé à la simple puissance; elle est toujours ce qu'il y a de plus excellent; et quand on passe de l'ontologie à la théologie naturelle, l'être absolu y devient le premier moteur, à la fois immobile et mouvant tout.

L'âme est l'entéléchie du corps organisé. Elle est inséparable du corps, mais ne peut se trouver que dans un corps organisé. La vie est attribuée aux plantes, parce qu'elles sont susceptibles de croître et de décroître ; cependant elles ne sont pas de véritables êtres animés. Cette dénomination ne convient qu'à ceux qui sont doués de sensibilité.

C'est surtout par ses actes que l'on connaît l'âme. Elle a cinq facultés principales : la faculté nutritive, celle de sentir, celle des appétits, celle du mouvement spontané, celle de l'entendement. La première est commune à tous les êtres organisés; les trois suivantes composent l'âme sensitive qui caractérise les animaux. La dernière est, à proprement parler, l'âme intelligente : elle est réservée à l'homme.

Les fonctions principales de l'âme végétative sont la nutrition et la reproduction. La sensibilité renferme à la fois la passivité et l'activité. Ces principaux organes sont le cœur et le cerveau. Il y a trois espèces d'objets sensibles : les uns ne le sont qu'accidentellement; les autres ne peuvent être sentis que par des sens particuliers; d'autres enfin ne sont pas l'objet d'un sens spécial, mais de tous, c'est-à-dire du sens commun.

Aristote ne donne pas à ce foyer intellectuel le nom de conscience, adopté plus tard par les philosophes; la langue grecque manquait d'un mot qui fût spécialement destiné à représenter l'idée exprimée dans la langue latine par le mot *conscientia*.

L'imagination diffère de la sensibilité et de l'entendement, quoiqu'elle tienne à l'une ou à l'autre faculté par des liens étroits. La mémoire consiste dans la conservation et la rénovation des représentations. Les idées sont unies entr'elles de différentes manières; mais une fois réveillées, elles évoquent d'autres idées. Ce réveil a lieu en vertu de la simultanéité, ou en vertu du contraste, ou en vertu de l'analogie, qui lie la sensation passée à celle qui la renouvelle.

Pendant le rêve, les sens extérieurs sont inactifs; le sens intérieur agit seul; il s'exerce sur les images. Aristote établit une différence entre l'entendement et la sensibilité. L'entendement ou la faculté de penser ressemble à la sensibilité en ce que tous deux ont pour fonction principale de percevoir les *formes* des choses; mais l'entendement n'a pas besoin comme la sensibilité d'un organe corporel. Cependant elle est unie au corps de la manière la plus intime; car sans les images, il n'y a pas de pensée possible.

Les organes des sens ont un double but : 1° la conservation de la vie animale; 2° l'excitation de la vie intellectuelle. Sentir, c'est percevoir les formes des objets; penser, c'est percevoir les formes des représentations des objets. L'objet de la pensée, c'est l'abstrait; les images fournies par la faculté représentative ont leur base dans la sensation.

Aristote distingue la capacité de penser et la faculté de penser; celle-ci peut être séparée du corps; mais alors il ne s'y joint ni conscience ni souvenir. On peut encore établir une division dans la pensée en ayant égard à la nature des objets. Ces objets sont complexes ou simples, Dans le premier cas, le jugement porté sur l'objet ne constitue que l'opinion; dans le second, la science. L'objet peut appartenir ou à la nature, c'est-à-dire à l'ordre des choses immuables, ou à l'ordre des choses variables. La raison spéculative s'occupe du premier ordre; la raison pratique du second. La raison spéculative a trois fonctions : 1° de reconnaître les principes; 2° de les appliquer par la science; 3° de les coordonner entre-eux par la plus haute sagesse.

Aristote divise la philosophie pratique en trois branches : l'Ethique ou la morale; la Politique et l'Economique. Il semble quelquefois avoir donné à ces trois branches le nom commun de politique, car il considère l'homme moins comme un être moral individuel, que comme un être destiné à vivre en société. Mais souvent aussi le philosophe de Stagyre distingue la morale de la politique, et considère celle-ci comme une dérivation de la première. L'objet de la philosophie pratique est la fin dernière de l'homme. Cette fin est le bonheur obtenu par la vertu. Mais ce but ne peut être obtenu que par le moyen de la société civile. La politique s'occupe donc de l'éducation, de la législation et de toutes les formes sociales possibles. Enfin, l'économique indique l'acquisition et l'administration des richesses.

Dans sa psychologie morale, Aristote définit le plaisir et la douleur. C'est en consultant les désirs, que la raison assigne aux actions leur but. Les objets extérieurs déterminent les désirs; en eux réside le bien apparent et le bien véritable. Le premier procure une jouissance momentanée; le second, une jouissance durable. Ce dernier suppose un retour sur le passé, un calcul d'avenir. Il ne peut être partagé que par des êtres raisonnables. Le désir sensible et le désir intellectuel peuvent être en harmonie ou en lutte. La volonté suppose un choix préalable de ce qu'on doit faire ou éviter, par conséquent un raisonnement. On se propose un but, on choisit le moyen de l'atteindre, et enfin on se détermine. La perfection de la volonté consiste à ne se proposer que le meilleur but; alors il y a sagesse.

L'ontologie spécule sur l'être en tant qu'être. Elle a deux objets : les uns sont perceptibles, les autres ne sont qu'intelligibles. Les premiers sont les êtres qui nous sont connus au moyen des sens avec leurs qualités accidentelles et variables; les seconds sont les êtres qui nous sont connus par leurs qualités essentielles. Le même objet est donc tour a tour sensible, perceptible et intelligible. Mais l'être véritable est immuable et nécessaire. C'est cet être qu'Aristote se propose d'étudier.

Sa métaphysique comprend la connaissance des premiers principes et des premières causes, c'est-à-dire les connaissances les plus relevées, les plus universelles, les plus certaines. La métaphysique, c'est la science même, la science-mère : elle est son propre

but à elle-même, c'est-à-dire elle a quelque chose de divin.

Il y a deux sortes de principes, ceux qui appartiennent à l'entendement et ceux qui appartiennent aux êtres. On peut aussi considérer les êtres dans leur essence commune, dans leur cause première, dans l'être par excellence. Ainsi la métaphysique traitera des principes de l'entendement, de l'essence des choses, c'est-à-dire du premier principe des choses.

Il y a plusieurs espèces de principes : le premier exprime le commencement d'un mouvement (changement), son point de départ; la seconde, les maximes qui nous dirigent; la troisième, les parties dont se compose un tout; la quatrième, ce qui nous fait connaître les choses, comme les axiomes, les définitions, etc.

Dans la première partie de la métaphysique qui traite des principes de l'entendement, Aristote y donne la définition de la philosophie première; il établit qu'elle est la science des principes, et que les principes contiennent toute vérité. La seconde partie est un examen détaillé de l'être en général. Cette dernière partie de la métaphysique est une théologie naturelle.

Quelque spéculatif que soit le résultat dernier auquel Aristote aspire, il ne s'y élève point par la spéculation seule; il s'appuie sur la base de l'expérience. Ainsi, au lieu de développer *à priori* la nature de l'objet qu'il traite, il interroge d'abord les opinions reçues, les notions communes que chacun trouve dans son esprit. C'est de là qu'il tire une première définition de

son objet. Mais il ne se contente pas de rapporter historiquement les opinions des philosophes qui l'ont précédé, il discute ces opinions, les tourne et les retourne de tous côtés, et en exprime ce qu'il y trouve de vrai et de juste. Ainsi, commencer par le sens commun, interroger l'histoire, appliquer à la question une dialectique sévère qui la décompose en ses éléments, et en exposer toutes les difficultés, telle est la marche d'Aristote.

Ce philosophe devient éloquent lorsque la pensée de la Divinité se présente à lui. Il en appelle au témoignage de tous les siècles. Entre toutes les preuves de l'existence d'un Être suprême, celle qu'il a le plus développée est tirée de la nécessité d'un premier moteur, d'une cause première, du premier principe de tout mouvement qu'il imprime sans le subir. Toute sa béatitude consiste dans l'harmonie éternelle de son immuable pensée [1].

La puissance pure, la simple virtualité n'est qu'une abstraction. Tout ce qui n'est pas en acte n'est pas, et l'être absolu est un acte éternel. De là le mouvement perpétuel et la grande erreur de l'éternité du monde.

L'Etre absolu est à la fois immobile et principe du mouvement. Le premier moteur, immobile et actif, existe donc nécessairement; et comme sa nécessité repose dans sa nature même, il est le bien. Ainsi, tous les grands représentants de la philosophie ont prouvé l'existence de Dieu et de ses attributs, dans la

[1] Voyez Duval, dans son analyse du chap. 7, liv. 14. Métaph d'Aristote.

mesure de leur temps et selon le degré de lumière et de civilisation auquel l'humanité était parvenue.

Aristote est surtout physicien. Pour saisir l'ensemble des choses, il descend dans les entrailles de la terre et en sonde les profondeurs. Y a-t-il perdu la lumière qui éclairait ses travaux? Nous ne le croyons pas. En s'occupant de l'analyse de la pensée, Aristote ne l'a pas entièrement détachée de sa source.

Quant à sa logique, elle est vraie et peut-être le plus parfait de ses ouvrages. Ses *Catégories* si célèbres ne sont que les lois de l'intelligence, les rapports sous lesquels elle envisage les objets, savoir : la substance, la quantité, la qualité, la relation, l'action, la passion ou passivité, le lieu, le temps, la situation, la possession. Les *universaux*, au nombre de cinq, sont des moyens de classification ou les idées générales qui ont plus ou moins d'étendue selon leur objet; ce sont les genres, les espèces, les différences, les propres et les accidents : c'est-à-dire que ces universaux sont les produits de la faculté de généraliser que nous constatons en psychologie.

Nulle part Aristote ne traite spécialement de la méthode : cependant il a mis en lumière, et consacré dans sa dignité et son autorité, le principe de contradiction, base de tout raisonnement. L'influence du Stagyrite sur la philosophie ancienne et sur celle du moyen-âge, c'est-à-dire ses idées représentant sa métaphysique ne se sont pas perdues dans l'histoire; tout ce qu'elles contiennent de vrai s'est accrédité dans le monde savant et s'y maintient; tout ce qu'elles renferment d'obscur, d'inconséquent, d'abus d'hypo-

thèses ou d'abstractions, de contradictions même et d'erreurs, dans certaines parties fondamentales de la théodicée et de la psychologie philosophiques, n'a pas eu de durée. Mais S. Thomas, en exaltant l'autorité d'Aristote, a-t-il rendu oui ou non un service véritable à la science philosophique? En se plaçant au 13e siècle, la réponse est facile. La philosophie péripatéticienne devint alors un instrument utile. En s'appuyant sur Aristote, elle commença à prendre rang comme science toute spéciale à côté de la théologie et à avoir une existence légale.

RETOUR GÉNÉRAL

SUR LES PREMIÈRES ÉPOQUES DE LA PHILOSOPHIE DU MOYEN-AGE, ET NOTAMMENT SUR L'ÉTAT OÙ ELLE SE TROUVAIT AU COMMENCEMENT DU XIIIe SIÈCLE.

Parmi les rares débris de l'ancien monde intellectuel était caché le germe d'une instruction nouvelle et d'une nouvelle manière de philosopher que l'on appelle la scolastique. Elle s'appliquait à l'enseignement des belles lettres et des études philosophiques, dans les écoles fondées depuis le temps de Charlemagne. Ce grand monarque, disciple d'Alcuin, dut commencer par les ecclésiastiques son œuvre de civilisation. Il fonda de plus une espèce d'académie attachée à sa cour, et s'entoura de toutes les lumières de l'époque. Le moyen qu'on employa pour pénétrer jusqu'aux principes fut la métaphysique et la logique ou la dialectique. De là naquit l'adoption de la philosophie d'Aristote pour traiter les mystères du Christianisme [1].

Ce que l'on cherchait, c'était de porter le plus loin que possible la subtilité de l'esprit, et d'appliquer à la

[1] L'on doit aux scolastiques la justice d'avouer que nous avons appris d'eux à employer dans la philosophie des définitions précises, à suivre une marche régulière, à classer nos idées, et même à en faire l'analyse.» Œuvres compl. de Voltaire, tom 25, p. 2, édition in-12.

science divine la clarté et l'évidence des mathématiques. L'esprit humain voulut saisir et s'assurer la plus haute des connaissances, celle de Dieu, et d'après une marche inverse qu'avait prise la philosophie grecque, descendre de ce point si élevé pour embrasser le cercle de la science. Ce mouvement partait de la théologie. On se proposa d'abord la défense et la démonstration de certains dogmes isolés, à l'aide de l'autorité et de la raison. On établit ensuite une liaison régulière et systématique dans le recueil qui s'en était formé au hasard.

La philosophie se réduisit d'abord à un squelette de logique enseignée d'après Boëce et Cassiodore ; plus tard, d'après l'esquisse de la dialectique de Bède qui servit de modèle à Alcuin, enfin d'après les livres attribués à S. Augustin. Elle se développa davantage, lorsque l'on connut la philosophie Aristotélique des Arabes, à l'aide de traductions informes.

Des écrivains célèbres ont réveillé dans nos âmes de la sympathie pour des hommes qui, avant nous et comme nous, avec moins d'angoisses sans doute, mais avec autant de labeur, ont remué en tout sens le vaste champ de la science, l'ont arrosé de leurs sueurs, de leurs larmes et quelquefois l'ont fécondé de leur sang [1]. Mais la sévérité de la philosophie n'admet pas cette intervention de la poésie; elle se contente d'une sèche énumération, d'un avide dénombrement,

[2] Voyez les fragments de philosophie, par William Hamilton, trad. par M. Louis Peisse, p. 78 et 223. Balmès : Philosophie fondamentale, liv. III, c. XIX, à la note.

d'une froide nomenclature là où il y aurait pu avoir tableau pour l'imagination, émotion pour le cœur. C'est à nous de rendre à la pensée la couleur, le mouvement et la vie.

Alcuin ouvre la première époque de la scolastique. Sa dialectique se divise en physique, éthique et logique. C'est l'organique d'Aristote avec les remarques de Porphyre. Le traité de *ratione animæ* est un essai plus philosophique que le précédent : l'idée de l'unité de l'âme y est exprimée avec énergie et finesse. En Alcuin commence l'alliance de la religion et de la philosophie. Scot Erigène est rempli de la lecture d'Aristote ; mais il ne professe pas le pur péripatétisme. Son livre de *Divisione naturæ* rappelle, par la forme, les plus belles époques de la philosophie grecque. Dans son écrit sur la *Prédestination* et la *Grâce*, il établit entre la pensée libre et le Christianisme une union cordiale, sérieuse et complète (1). Gerbert (Sylvestre II) signale, dans un petit ouvrage de dialectique, une différence entre l'être raisonnant et l'être raisonnable. La vraie logique d'Aristote avait déjà amené une révolution morale.

La deuxième époque de la Scolastique commence à Fulbert. Dans une lettre écrite à Bérenger par Adelman, l'un de ses condisciples, il se réjouit d'avoir été

(1) « Non aliam esse philosophiam aliudve scientiæ studium, aliamve religionem. Quid est de philosophia tractare nisi veræ religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur indè veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam. » De Prædestinatione. (Collection de Mauguin, tom. I, p. 103.

à l'école de Fulbert plus que Platon ne se réjouissait d'avoir été à celle de Socrate.

Dès ses premières années, Bérenger laissa percer l'indépendance de son esprit et s'égara même en philosophie. Hildebert, archevêque de Tours, sut allier une orthodoxie irréprochable à une certaine pensée libre. Ses principaux écrits sont un *Tractatus theologigus*, et une *Moralis philosophica*. Le premier ouvrage témoigne le désir d'introduire un ordre scientifique dans la théologie; le second adopte à peu près le même ordre que celui qui règne dans le traité des offices de Cicéron. Alain-des-Isles donna, en plusieurs conférences, une préférence marquée à Platon sur Aristote; mais, pour la dialectique, il suivit Aristote. Bernard de Chartres essaya de concilier entre eux les deux princes de la philosophie ancienne. S. Anselme, archevêque de Cantorbéry, appliqua la logique à la théologie, et s'éleva contre ces dialecticiens qui prétendaient que les universaux n'étaient que des paroles. Il donna une démonstration de l'existence de Dieu, analogue à celle que Descartes à rendue si célèbre, et qu'il a déduite de l'idée de Dieu même. Le traité de *Veritate* examine la question si souvent agitée des erreurs des sens.

Avec Roscelin commença cette querelle du nominalisme et du réalisme qui a divisé les écoles philosophiques de l'antiquité et les écoles modernes (1). Ros-

(1) Voyez une excellente dissertation de M. Christ. Meiners: *De Nominalium et Realium initiis*. Ap. Soc. reg. Gothing. Comment. l. XII, p. 24 et seq. «Abælardus habuit primum præceptorum Roscelinum quemdam, qui primus nostris temporibus in logicâ sententiam vocum instituit.» Othon de Freisingen, de Gestis Friderici, l. 1, c. XLII.

celin transporta le nominalisme dans la théologie, et attaqua le dogme de la Sainte Trinité, sur lequel repose le christianisme. Abeilard s'illustra comme professeur et par la part qu'il prit à la querelle des réalistes et des nominaux; mais cet habile dialecticien, vainqueur sur le terrain de la philosophie, fut battu par S. Bernard sur le dogme catholique.

La scolastique était l'expression d'une culture intellectuelle plus avancée que celle qui contenait les formes littéraires de l'époque; des théologiens, si clairs, si serrés dans l'argumentation, posèrent des questions que n'avaient point abordées les anciens, et ouvrirent des mines de richesses. Gilbert de la Porée, évêque d'Angoulème, écrivit sur la question des Universaux, et réduisit à six les dix catégories d'Aristote. Hugues, chanoine régulier de la maison de S. Victor, qui brille avec tant d'éclat dans notre histoire, embrassa tout l'ensemble des connaissances humaines, et définit le vrai progrès de la religion (1). Il admettait tout à la fois dans la théologie l'emploi de l'autorité et celui de la raison, et pensait que l'esprit humain pouvait s'élever jusqu'à la connaissance de Dieu (2). Hugues, de S. Victor, préférait Platon à Aristote.

(1) « Fidem quoque per successionem temporum ab initio incrementis quibusdam auctam in ipsis fidelibus non dubitamus unam tamen et eamdem fuisse fidem præcedentium et subsequentium in quibus tamen eadem cognitio non fuit. Sic indubitanter confitemur quemadmodùm in his quos in nostris temporibus fideles cernimus eamdem fidem, et tamen non eamdem fidei cognitionem invenimus. » Traité des sacrements, par Hugues.

(2) « Nunc oportet considerare qualiter mens humana quæ tam longè à Deo est, tanta de Deo potuerit comprehendere vel ratione propriâ dictâ, vel revelatione divinâ adjutâ. » Ibid.

L'ouvrage auquel Pierre Lombard dut sa plus grande réputation furent ses Sentences. Sa manière d'argumenter se rapprochait du fameux *sic* et *non* d'Abeilard. Il fut le prince des réalistes. Pierre de Poitiers, disciple de Pierre Lombard, composa lui-même cinq livres des sentences et eut une foule d'imitateurs; de là les *doctores sententiarum*. Les écoles retentissaient de leurs noms, de l'explication de leurs écrits (1).

On trouve des observations fort justes sur la valeur réelle de la dialectique dans Gauthier de S. Victor. Cette remarque, que l'on ne peut garantir la vérité des conséquences qu'en supposant la vérité des prémisses, a été faite depuis par Bacon et par d'autres philosophes. Richard de S. Victor respecta les droits de la raison et établit des rapports entre la foi et la science (2). Sa doctrine, sur ce point, rappelle celle de S. Anselme.

Dans le même temps Alain de Ryssel, évêque d'Auxerre, surnommé le docteur universel, essayait aussi de fonder une philosophie de la religion. Il la présentait même sous une forme beaucoup plus rigoureuse, car il avait adopté la méthode d'exposition usitée en mathématiques. On était chaque jour plus avide de lumière. Guillaume de Gonches, l'un des plus grands docteurs du douzième siècle, tenta de

(1) Voyez l'hist. litter. de la France, tom 14, p. 43 et suite. Pour se former une idée des soins que les Dominicains et les Franciscains prennent pour entretenir une pépinière de bons sujets, il faut lire les actes des chapitres. — V. Don Mart. et Dur. Ampl. Collect., tom 4.

(2) « Agamus in quantum possumus ut intelligamus quod credimus. » Prologus de Trinitate.

franchir les limites de la dialectique et de parcourir le domaine de la physique et de la métaphysique. Dans son traité des substances, il avoue, dès le début, qu'il se conforme à la doctrine de Platon. Adélard de Bath ne cessa de persévérer dans le culte qu'il rendait aux sciences. Dans une ingénieuse allégorie, il s'efforce de concilier la doctrine de Platon et celle d'Aristote.

Les esprits embrassèrent dès lors toutes les branches de la philosophie. Simon de Tournay acquit une réputation immense pour l'étendue de ses connaissances. Amalric et David de Dinant enseignèrent le panthéisme, qui dérivait du système Alexandrin, et se firent condamner par l'Eglise. Ils disaient que tout est un, que tout est Dieu et Dieu tout; que le Créateur et la créature ne forment qu'une seule substance; que les idées créent et sont créées; que Dieu signifie le but final de toutes choses, parce que toutes doivent retourner en lui, et ne faire qu'un être unique, immuable. Tout l'effort du panthéisme est de fondre ensemble Dieu et la nature; tout l'effort du Christianisme est de les distinguer.

Jean de Salisbury, évêque de Chartres, exposa avec netteté l'opinion des Conceptualistes. Son rôle rappelle Socrate résistant aux égarements de la sophistique, et cherchant à ramener l'esprit humain dans la voie dont il s'était écarté [1]. Grand admirateur d'Aristote, dialecticien vigoureux, Jean eut l'esprit assez éclairé, assez étendu pour comprendre que la

[1] Voyez la France litter. des Bénédictins, tom 15. (Jean Salisbury.)

logique n'est pas toute la science. On trouve dans ses écrits le premier essai d'une histoire de la Philosophie (1).

Alexandre de Hales, Guillaume d'Auvergne et Vincent de Beauvais ouvrent le troisième âge de la philosophie Scolastique. Tandis que les nouveaux ordres religieux étudiaient les ouvrages d'Aristote, Alexandre de Hales, surnommé le docteur irréffragable et Robert de Lincoln les expliquaient, les commentaient au sein même de l'université, et appelaient l'attention sur les écrits des Arabes. Ils introduisirent aussi les formes syllogistiques dans l'enseignement de la théologie. Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, riche d'érudition sacrée et profane, tint compte de la philosophie de Platon, et combattit quelques assertions d'Aristote, relativement à l'âme. Dans son traité de *Immortalitate animæ*, il prouve rationnellement cette vérité. Son grand ouvrage de *Universo* est une espèce de métaphysique (2). Vincent Beauvais, lecteur de S. Louis, compara les opinions de Platon et d'Aristote, et conclut, dans la question du nominalisme et du réalisme, que les universaux n'existent pas seulement dans l'entendement, mais aussi dans la nature.

S. Bonaventure prit de bonne heure rang parmi les professeurs les plus distingués. Il prouva par plusieurs arguments l'immortalité de l'âme. Ses principales preuves sont tirées de la fin même de l'homme

(1) Voyez surtout son Métalogicon.

(2) Voyez l'article consacré à Guillaume, par M. de Gérando, dans la Bibliog. universelle.

et de la justice divine. Le troisième mode d'illumination du saint Cardinal enseigne les vérités intellectuelles et philosophiques. Duns Scott, surnommé le docteur subtil, était remarquable par sa science et sa dialectique. Il porta au plus haut degré l'art déjà si avancé des distinctions, et se montra chaud partisan du réalisme.

Mais celui qui jouissait de la réputation d'être le plus habile interprète d'Aristote, c'est Albert, surnommé à juste titre le Grand, à cause de l'étendue de ses lumières. Il ne se borna point à étudier et à paraphraser les écrits logiques du Stagyrique ; il embrassa dans leur ensemble tous les travaux de ce philosophe. Albert s'est surtout attaché à préciser les notions de forme et de matière. Quant à l'énumération des différentes facultés de l'âme, il suit pas à pas Aristote et les Arabes [1]. En ce qui concerne la distinction de l'entendement passif et de l'entendement actif, il s'écarte d'Averroës et préfère l'opinion d'Avicenne.

Ce dernier fut pour l'Orient ce qu'Albert fut pour l'Occident. L'un et l'autre contribuèrent puissamment à répandre chez leur nation le goût de la philosophie aristotélique. A l'exemple du philosophe de Stagyre, Albert se demande comment les facultés diverses sont unies entre elles? Dans sa *Summa theologiæ*, il cherche à établir une théorie sur la Divinité, en se basant surtout sur des preuves de raisonnement.

[1] « Quoniam nobis ad hoc rationem et intellectum Deus gloriosus dedit, ut ratio et intellectus reflexi ad sensum non tantum sensibilia, sed etiam quæ sensibus latent, accipiant et pertractent. »

Quant à la méthode d'exposition dans ce traité, elle ressemble à celle de Pierre Lombard. Mais le plus grand mérite d'Albert-le-Grand est d'avoir été le maître de S. Thomas d'Aquin.

L'histoire à la main, on peut suivre facilement la philosophie du disciple dans ses principaux membres de l'ordre de S. Dominique et dans les controverses qu'elle a fait naître entre cet ordre et celui de S. François, au XIVme et au XVme siècle ; on connaît aussi les destinées de la philosophie de S. Thomas du XVme siècle jusqu'à nos jours. Le temps est venu où la Scolastique doit être étudiée avec ardeur (1) : en extrayant de l'or de cette mine, le pressentiment de Leibnitz sera justifié. L'esprit français est bien plus porté, il est vrai, vers les développements brillants et oratoires que vers la connaissance scientifique des choses ; mais il y a encore des esprits distingués qui aiment les longues heures de méditation et de silence. D'ailleurs, il y a une solidarité entre toutes les parties du développement intellectuel d'une époque ; les grands siècles sont ceux où toutes les causes ont des défenseurs éminents et provoquent un mouvement d'études sérieuses et de solide réflexion.

(1) « Le génie moderne s'est préparé lentement dans le gymnase de la scolastique du moyen-âge. Si cette première éducation lui a communiqué une disposition à une sorte de rigorisme logique, qui gêne la puissance et la liberté de ses mouvements, il a contracté aussi sous cette rude discipline des habitudes sévères de raison, un acte admirable pour l'ordonnance et l'économie des idées, une supériorité de méthode dont les trois grandes productions des trois derniers siècles portent particulièrement l'empreinte. » De la Mennais.

PHILOSOPHIE DE S. THOMAS.

Il faut d'abord signaler l'ensemble des idées et l'esprit général de la philosophie de S. Thomas. Or, quelle en est la nature et le caractère propre? Quel est le point d'où est parti le S. Docteur pour légitimer les résultats de ses investigations ultérieures? En se reportant au 13e siècle, on préjuge que la théologie devait être pour S. Thomas la première de toutes les sciences (1), et que la philosophie devait lui prêter son ministère, comme à sa souveraine (2). Cependant, S. Thomas reconnaît la nécessité de la raison pour distinguer le flambeau de la foi de toute autre lumière, et prend en philosophie, la raison et la raison seule pour guide (3).

La vérité comprise, dit-il, est quelque chose de

(1) «Theologia imperat omnibus aliis scientiis tanquam principalis et utitur in obsequium sui omnibus aliis scientiis.» S. Thomas in L. 1. sent., Proleg.

(2) «Altissimæ causæ, quasi principali, philosophia humana deservit.» S. Cont. Gent., l. 2. C. 4.

(3) S. Cont. Gent., Introd. l. 7. «Quand il s'agit de la raison, la question la plus grave qui puisse se poser est de savoir si par elle-même, par ses propres forces, elle est impuissante, oui ou non, à connaître quelques vérités avec certitude; si elle le peut, la science et la foi sont possibles; si elle ne le peut pas, elles sont impossibles. Quelle liqueur ferez-vous tenir dans un vase qui tombe en pièces?» Mgr. Plantier, Instruction pastorale (1857). Fénelon, dans son *Traité de l'existence de Dieu*, (2e part. ch. 1) assit sur la base de la raison, l'édifice entier des grandes vérités morales et religieuses.

mieux que la vérité à comprendre, que la vérité tout simplement (1). Le S. Docteur montra donc la fécondité de l'alliance de la philosophie et de la religion : il releva, aux yeux de tous les siècles, l'image des grandeurs intellectuelles et morales. Adhérant solennellement aux dogmes du Christianisme dont il avait par lui-même la perception et l'intelligence, il s'y fiait tout à fait, parce qu'il y saisissait l'évidence. En d'autres termes, S. Thomas enseignait ce qu'il comprenait, et certifiait ce qu'il savait (2). Il prouva la vérité aux Mahométans et aux payens par les lumières de la raison (3).

Ce n'est pas qu'en pénétrant dans l'esprit, la vérité s'en empare au point de le transformer et de se l'assimiler entièrement. Quand la raison va au vrai, elle ne change pas de nature ; elle reste bornée et faible. Outre les vérités de la raison, il y a donc les vérités de la foi : aussi la perfection est-elle dans la vérité révélée, elle n'est pas dans la raison humaine. Par la raison, l'intelligence ne reste étrangère à aucune partie des connaissances ; elle en parcourt le vaste champ avec une pleine liberté ; elle soumet au contrôle d'une logique sévère le grand fait du Christianisme, les preuves de sa divine origine, ses enseignements les plus élevés.

(1) Voyez le ch. 10 du 3e liv. de la Somme contre les Gentils : La félicité ne consiste pas dans la connaissance de Dieu acquise par la foi.

(2) «Propositum nostræ intentionis est veritatem, quam fides catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare.» S. Cont. Gent., l. 1, c. 2.

(3) «Quia quidam eorum, ut Mahumetistæ et Pagani, non conveniunt nobis in auctoritate alicujus scripturæ, per quam convinci possint ; necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur.» S. Cont. Gent., l. 1, c. 2.

Par la révélation, elle a un guide sûr dans les régions de l'ordre surnaturel ; un horizon sans bornes de vérités sublimes se développe devant elle (1). Cette alliance entre la foi et la science a sa démonstration expérimentale et sa consécration dans l'histoire. Elle nous montre ce que le Christianisme a fait pour le progrès de la raison, et ce que la raison a produit sous l'inspiration du Christianisme. S. Thomas a donc rendu service à la religion et à la philosophie, en reserrant une union qui honore l'humanité et rétablit la paix dans les âmes.

Le S. Docteur admet deux éléments distincts de la connaissance. L'un est l'infini même, l'idée pure de l'être et de ce qui le détermine en soi ; l'autre est la raison humaine. Les mystères révélés dépassent les facultés de l'esprit humain, comme par exemple l'Unité divine et la Trinité ; mais il est des vérités que la raison découvre, par exemple l'existence de Dieu, ce soleil en quelque manière invisible, à force d'être éblouissant, son unité, sa puissance, sa justice, que les philosophes ont établies par la démonstration (2). C'est-à-dire que l'examen de toutes les questions appartient à la philosophie, sous la réserve des dogmes du Christianisme.

(1) « Necesse est dicere, et secundum fidem et secundum rationem. » S., p. 1, 9. 104, a. 1.

(2) «Est autem in his, quæ de deo confitemur, duplex veritatis modus. Quædam namque vera sunt de Deo, quæ omnem facultatem humanæ rationis excedunt; ut Deum esse trinum et unum. Quædam verò sunt ad quæ etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujus modi, quæ etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturali lumine rationis.» S. Cont. Gent., l. 1, c. 3.

L'union de la religion et de la philosophie paraissait donc à S. Thomas naturelle et nécessaire ; naturelle, par le fond commun des idées qu'elle reconnaissait ; nécessaire, pour le meilleur service de l'humanité. Il s'appliqua à faire voir et à procurer leur légitime harmonie. Toutes les intelligences d'élite vivent dans la vue et la foi du vrai et du bien ; celles d'entre elles qui s'en détournent à l'erreur et au mal n'y sont pas conduites par la science, mais par l'ignorance et l'imperfection qui se mêle à la science. Une bonne nature peut aussi se tromper par l'abus de ses qualités, chercher le vrai par une mauvaise voie, l'appuyer de mauvaises raisons, et dans ce cas il est permis de condamner l'avocat avec sa cause.

On reconnaît l'ennemi à son drapeau : Philosophie et religion se touchent ; elles doivent poursuivre sans discorde l'œuvre de bien qu'elles se proposent, en servant, chacune à sa manière, la cause de la vérité. La foi et la philosophie sont deux sœurs : pourquoi donc les séparer? Pourquoi dessécher l'une et vivifier l'autre? L'homme n'a pas trop de ces deux dons célestes pour s'en dépouiller à plaisir. S. Thomas n'imprima point trop d'énergie à son âme en réunissant ces deux puissances. La certitude appartient à l'ordre de foi et à l'ordre de science [1] : la science qui nous dirige vers notre fin dernière, et qui est le principe de tout ce qui se rapporte à cette fin, doit être

[1] « De ratione scientiæ est quod homo certitudinem habeat de his quorum habet scientiam. Et similiter de ratione fidei est quod homo sit certus de his quorum habet fidem. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 4.

absolument certaine, de même que les vérités naturellement connues sont absolument certaines ([1]).

Le théologien et le philosophe se placent à des points de vues différens et procèdent en vertu d'autres principes ([2]). De même que la lumière naturelle rend l'âme certaine des vérités qu'elle connaît par cette lumière, ainsi elle a la certitude des vérités que la lumière surnaturelle lui fait connaître ([3]). Cet ensemble d'idées et d'argumens qui, dans la philosophie, la politique, la religion, tend à exclure l'intervention de la pensée libre, n'a donc pas l'appui de la tradition. Nos plus grands docteurs n'ont jamais enlevé à l'intelligence les fruits qui lui appartiennent.

S. Thomas établit à la fois la dignité de la raison et la nécessité de la révélation. Ce serait donc mal servir les intérêts du Christianisme que de mettre en opposition la foi et la science. Les esprits les plus lumineux préservent le catholicisme d'un isolement intellectuel plus dangereux mille fois que les persécutions qui s'at-

([1]) « Cognitionem quâ homo in ultimum finem dirigitur oportet esse certissimam, eo quod est principium omnium quæ ordinantur in ultimum finem, sicut et principia naturaliter nota certissima sunt. » S. Cont. Gent., l. 4, c. 54.

([2]) « Philosophia humana eas considerat secundum quod hujus modi sunt, undè et secundum diversa rerum genera diversæ partes philosophiæ inveniuntur; fides autem Christiana eas considerat, secundum quod sunt ad Deum relata ». S. Cont. Gent., l. 2, c. 4.

([3]) « Sicut enim per lumen naturale intellectus redditur certus de his quæ lumine illo cognoscit, ut de primis principiis, ità de his quæ super naturali lumine apprehendit certitudinem ». S. Cont. Gent., l. 3, c. 154.

tachèrent à son berceau (1). «S'il est un fait éclatant, certain, constaté par des témoignages et des monumens publics, dit Mgr de Nismes, c'est que bien loin de supposer qu'il existe et qu'il doive exister aucune incompatibilité doctrinale, aucun divorce essentiel entre la vraie philosophie et la religion, l'épiscopat n'a cessé de proclamer, soit dans ses actes individuels, soit dans les actes collectifs de ses conciles, qu'entre l'une et l'autre devait régner l'union la plus étroite et la plus indissoluble. Rome a souscrit à cette doctrine, et lorsqu'elle a fait entendre ses oracles, ça toujours été pour déclarer au monde que la révélation et la science, la foi et la raison, procédant de la même source qui est Dieu ne pouvaient se contredire, et qu'au lieu de se combattre, elles étaient appelées par nature à vivre dans une éternelle harmonie (2).»

La réunion de ces deux grandes puissances morales est nécessaire pour coordonner les dogmes de la foi,

(1) «Oportuit igitur hominem, ad perfectam certitudinem consequendam de fidei veritate, ab ipso Deo instrui homine facto, ... certitudo scientiæ habetur per resolutionem in prima principia indemonstrabilia.» S. cont. gent., l. 4, c. 54. «Le milieu de la scolastique est une alliance dans laquelle la théologie et la philosophie se prêtent un mutuel appui.» Cours de l'hist. de la philos., par M. V. Cousin, tome I, p. 340.

(2) Mgr Plantier, Instruction pastorale (1857). «Ce qui me rend cher le protestantisme, dit M. Bartholméss, dans une de ses lettres, c'est qu'il me permet de concilier la philosophie avec la religion, l'esprit humain avec le Christ et ses représentans». Revue d'Alsace, Juillet 1857, p. 306. Ce qui me rend chère la religion catholique, dirai-je avec une conviction profonde, c'est qu'elle est amie des lumières et harmonise avec la philosophie. Et comment la religion catholique, qui est lumière et sentiment, ne se mêlerait-elle pas aux facultés de l'esprit, aux mouvemens de l'âme? Ce qui est universel élargit le génie dans la philosophie; comme dans l'éloquence, la poésie et les arts. Les faits parlent comme les personnes.

les rendre accessibles à la masse et concourir à cette harmonieuse sagesse, à cette éternelle philosophie, qui est la perfection de la nature humaine. Si la raison ne parvenait pas à la connaissance des vérités naturelles, Dieu aurait mis en nous des notions contradictoires; ce qui est absurde ([1]). Toute vérité nous demeure sainte et chère, ainsi que la vertu, la poésie et la science, et tout ce que l'homme a en lui de sérieuse puissance pour s'élever au bien, au vrai, au beau, ces faces diverses de Dieu ([2]).

S. Thomas rend évidentes les vérités que la foi professe et celles que la raison démontre ([3]). Le philosophe examine ce qui convient aux créatures d'après leur propre nature, tandis que celui qui prend la foi pour règle ne s'occupe que de ce qui leur convient à raison des rapports qui les rattache à Dieu ([4]). Le premier tire ses argumens des propres causes des êtres; le second remonte jusqu'à la cause première ([5]) En

([1]) «Si igitur contrariæ cognitiones nobis à Deo immitterentur, ex hoc a veritatis cognitione intellectus noster impediretur; quod à Deo esse non potest.» S. Cont. Gent., l. I, c. 7.

([2]) «Nam verum alteri vero nullo pacto repugnare potest». S. Thomas, Comment. ad 1 Trin.

([3]) «Ad manifestationem illius veritatis, quam fides profitetur et ratio investigat, inducendo rationes demonstrativas et probabiles». S. Cont. Gent., l. 1, c. 9.

([4]) «Philosophus namque considerat illa quæ eis, secundum naturam propriam, conveniunt, fidelis autem ea solum considerat, circà creaturas, quæ eis conveniunt, secundum quod sunt ad Deum relata». S. Cont. Gent., l. 2, c. 4.

([5]) «Si qua verò circà creaturas communiter a philosopho et fideli considerantur, per alia et alia principia traduntur. Nam philosophus assumit ex propriis rerum causis; fidelis autem ex causà primà». S. Cont. Gent., l. 2, c. 4.

d'autres termes, la théologie repose sur les mystères révélés, la philosophie sur des vérités naturelles et démontrables. Cette distinction est partout, dans S. Thomas, dans Bossuet et dans Fénélon. Elle imprima à tous les monumens des siècles privilégiés qui portèrent ces grands hommes, un caractère tout particulier de sérénité, de mesure et de majesté.

La condition absolue de la connaissance de Dieu est donc un acte de raison, c'est-à-dire un effort philosophique (1). Que si on veut révoquer en doute cette vérité, on détruit une loi de notre nature et toutes les autres (2). Telle est la fermeté des grands esprits. Le P. Perrone a soutenu que «la révélation et la raison naturelle ont également Dieu pour auteur; qu'elles sont comme deux rayons émanés d'une source commune et inépuisable.» Qui empêcherait donc ces deux sciences de s'occuper des mêmes objets, chacune à sa manière? Qui romprait ce faisceau? Quelle âme élevée et généreuse n'a désiré, n'a espéré pour soi-même et pour ses semblables ce bel accord de la raison et de la foi, de la liberté et de la règle, des clartés de l'intelligence et des mystérieux besoins du cœur? Sans doute, la philosophie ne relève que d'elle même, car elle n'est que la servante de la raison, c'est-à-dire placée au premier rang des sciences humaines : est-ce à dire qu'elle

(1) «Totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur Deum esse». S. Cont. Gent., l. 1, c 9.

(2) «Quo non habito, omnis consideratio de rebus divinis necessario tollitur.» ib.

soit une religion? Confondre ces deux notions, c'est les altérer l'une et l'autre (1).

La philosophie de S. Thomas a une force qu'il est impossible de détruire ni de nier. Elle peut s'appliquer à tout et se répandre partout. Et si le S. Docteur assigne la supériorité à la science sacrée, parce que tout ce qui est fini, contingent et relatif, se trouve et ne peut se trouver que dans l'infini, c'est-à-dire dans ce qui est absolu et nécessaire, il annonce expressément l'intention de poursuivre par la raison un sujet dans son ensemble le plus complet, de l'atteindre jusque dans ses extrémités, d'en distribuer les parties dans un ordre aussi logique qu'il est harmonieux, c'est-à-dire de s'associer au moment des intelligences pour le contenir et le régler (2).

Quoique la philosophie et la religion soient distinctes et ne doivent pas être confondues, quoique chacune ait son domaine et atteigne la vérité par des moyens

(1) «Nihil prohibet de eisdem rebus de quibus philosophicæ disciplinæ tractant; secundnm quod sunt cognoscibilia lumine rationis, etiam aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinæ revelationis.» S., p. 1, q. 1, a. 1.

(2) S. Cont. Gent., l. 1, c. 3. «Richard de S. Victor, une des illustrations théologiques du 12e siècle, disait dans son traité sur la Trinité : «Rappelons-nous les efforts et les progrès des philosophes de ce monde dans l'étude des matières religieuses; rougissons de paraître inférieurs : au témoignage de l'Apôtre, tout ce qu'on peut connaître de Dieu leur a été manifesté. Que ferons-nous donc, nous qui, dès le berceau, avons reçu la tradition de la foi véritable? .. Ce doit donc être peu pour nous d'avoir sur la divinité une croyance juste est vraie; travaillons à comprendre ce que nous croyons; efforçons-nous, autant qu'il est ou qu'il peut devenir possible, de saisir par la raison ce que nous admettons par la foi.» De Trinitate, Prolog. et lib. 1, c. 1.

qui lui sont propres, quoique les droits de la raison ne doivent point être sacrifiés au témoignage ni à la tradition, cependant la révélation est d'une grande utilité, d'un immense secours aux grandes vérités de la raison; elle les consacre; elle ajoute à leur certitude rationnelle le couronnement d'une certitude divine. «Il n'est pas donné à l'homme de tout comprendre, s'écrie M. J. Simon; tout expliquer n'est rien expliquer. Il faut d'abord accepter notre condition, et puis en tirer parti. Sortir de notre nature, cela ne se peut» (1). En supposant, avait dit S. Thomas, que l'homme puisse s'unir à l'intellect actif comme le veulent les philosophes, il n'en est pas moins certain que le très petit nombre seulement est capable d'une telle perfection; et cela est si vrai, que ni ces auteurs ni d'autres, quelque application qu'ils aient d'ailleurs apportée et quelque succès qu'ils aient obtenus dans les sciences spéculatives, n'ont osé se dire parfaits à ce point. Bien plus, ils conviennent eux-mêmes que l'esprit humain est enfermé dans d'étroites limites, et qu'il faut renoncer à une explication complète, adéquate, absolue de toutes choses (2).

Aussi est-il bon d'enseigner, dans l'intérêt de la connaissance humaine, comme vérités de foi les mêmes vérités que l'on peut découvrir par l'intelligence. Les

(1) «Histoire de l'École d'Alexandrie, tom. 2, p. 641».

(2) «Dato quod talis continuatio hominis ad intellectum agentem sit possibilis qualem ipsi describunt, planum est quod talis perfectio paucissimis hominum advenit, in tantum quod nec ipsi nec aliqui, quantumcumque in scientiis speculativis studiosi et periti, ausi sunt talem perfectionem de se profiteri; quinimò omnes plurima a se asserunt ignorata.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 44.

fondements de la foi n'en seront que plus solides (1). Qui ne sait combien le Christianisme a exercé une action décisive sur la formation du système complet de la vérité naturelle !

L'histoire atteste que la théologie naturelle n'a été conservée pure, entière, complète, que dans le Mosaïsme et le Christianisme ; c'est-à-dire que la raison humaine n'a pris pleine et entière possession des vérités naturelles qu'à l'aide de la révélation. Les plus illustres penseurs modernes reconnaissent cette importante vérité, que la religion est le berceau de la philosophie et le fonds même de la civilisation moderne (2). Ce que la raison démontre, la foi le met en pleine lumière ; ce qui était réservé aux savans, elle en fait le domaine de tous. Un enseignement clair, simple, précis, et cependant profond, sans mélange de doute et d'erreur, se proportionnant à tous les âges, à tous les besoins de l'humanité, toujours immuable et néanmoins progressif, est un bienfait inestimable (3). Nos derniers orages nous l'ont appris par les contrastes solennels dont ils nous ont rendus témoins ; là où la croyance n'existait plus,

(1) » Ut ergò esset indubitata et certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quod divina eis per modum fidei traderentur, quasi de Deo dicta, qui mentiri non potest.« S. Cont. Gent., l. I., c. 4.

(2) Cours de l'hist. de la philosophie, par M. V. Cousin (1829, tom. I, p. 137 et p. 7.

(3) Voyez le discours d'ouverture de M. l'abbé Maret à Sorbonne, Ire leçon, 1857. «La base de notre symbole est rationnelle en même temps qu'elle est rèvélée.» Lettre pastorale de Mgr. l'evêque de Nismes (1857). On n'entre pas dans le Sanctuaire sans traverser le parvis. Toute attaque à la raison est donc préjudiciable à la foi dont elle sape les préliminaires indispensables, et toute attaque à la foi ruine la raison en la déparant de de Dieu, qui est sa source. V. de Maumigny, *Univers,* 10 Mai 1857.

les utopies du socialisme ont fait d'effroyables ravages; là, au contraire, où elle régnait encore, le sens commun des populations est resté sans atteinte.

Si la science n'empruntait pas son caractère général et les principes de ses explications aux dogmes chrétiens, l'unité et l'éternité de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, que la raison démontre avec certitude, et sans le secours de la révélation (1), ne seraient pas devenues populaires. Une constitution viciée, le manque de temps et la paresse privent un grand nombre d'une étude assidue (2). C'est donc avec une sage prévoyance que la bonté divine a voulu que l'on admît comme articles de foi des propositions rationnellement démontrables.

«Il ne s'agit pas, dans la science, d'atteindre où nous voulons, mais où nous pouvons (3).» Toutes les intelligences possèdent l'idée de l'infini, il est vrai, mais toutes ne sont pas capables de suivre cette idée dans sa portée et d'en reconnaître nettement l'objet, voilà pourquoi la raison humaine doit être étendue, affermie; et, comme elle a une portée différente selon les

(1) «Deum esse, et alia hujus modi, quæ per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. I, non sunt articuli fidei, sed præambula ad articulos. Sic enim fides præsupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile. « S. Theol., p. 1—q. 2 ad primum.

(2) «Sequerentur tria inconvenientia, si hæ veritates solummodò rationi inquirendæ relinqueretur. Quod paucis homnibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosæ inquisitionis plurimi impediuntur, tribus de causis: propter complexionis indispositionem;... necessitate rei familiaris... Quidam autem impediuntur pigritià.» S. Cont. Gent., l. 1. c. 4.

(3) La religion naturelle, par M. J. Simon, p. 35, 36.

âges, l'éducation et la trempe des caractères, il importe de ne pas la séparer de son principe. Même dans les choses éclairées par l'analyse et la réflexion, les philosophes sont souvent arrivés aux solutions les plus opposées (1).

La foi n'est pas un joug qui opprime la science ou une barrière qui arrête son élan, mais une mâle discipline qui accroît son énergie en régularisant ses efforts, un souffle puissant qui l'élève et la dirige. Si quelques-uns ont trouvé la vérité en suivant la méthode démonstrative, sans qu'un lierre parasite ne soit venu s'attacher aux doctrines qu'on croyait trouver saintes, ils sont clairsemés (2). Que d'aberrations humaines ! Ceux donc qui respectent les limites de la pensée dans le domaine de la psychologie, et qui n'attendent pas de l'avenir l'élargissement infini de ce domaine, n'ignorent pas que les mystères projettent de merveilleuses clartés, comme on voit souvent le soleil, caché derrière un nuage, illuminer l'horizon tout entier du fond de son impénétrable retraite.

Croire n'est pas savoir ; ces deux solutions intellectuelles offrent une différence capitale, non sous le rapport de la certitude, mais sous le rapport de la lumière. Dans l'une, l'esprit est conduit par des chemins qu'il

(1) « Ratio humana in rebus humanis est multùm deficiens, cujus signum est, quia philosophi de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes in multis erraverunt, et sibi ipsis contraria senserunt... » S. Cont. Gent., l. 1, c. 4.

(2) « Si autem aliqui fuerunt qui sic de divinis veritatem invenerunt, demonstrationis viâ, quod eorum æstimatione nulla falsitas ad jungeretur, patet eos fuisse paucissimos. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 39.

ne connaît pas, jusqu'à des dogmes certains, parce que Dieu les affirme; dans l'autre, l'esprit voit la vérité et la détermine. Dans l'âme du vrai philosophe, la religion et la philosophie se lient donc intimément, coexistent sans se confondre, et se distinguent sans s'exclure. Mais le Christianisme est une religion, ce n'est point une philosophie (1). En exagérant les forces de la raison, on aboutit au doute et à l'incrédulité (2).

S. Thomas insista sur l'élément rationnel de la religion pour ramener les Gentils au Christianisme; il leur prouva qu'il y a une vérité, et que nous sommes capables de l'atteindre. Il n'est pas permis, sous prétexte de voir plus clair, d'éteindre un flambeau, quand bien même un autre est allumé. Plusieurs lumières descendent du ciel et remontent au ciel, telle est la loi de l'ordre. Si l'on prétextait les contradictions et les erreurs de l'esprit humain, il ne s'en suivrait pas qu'il fallût en rendre la philosophie responsable. La raison se charge de redresser les intelligences qui, en se servant d'elle, ont désobei à ses lois. Loin d'être contraires à la lumière naturelle (3), les sublimes préceptes du Christianisme en protègent les conquêtes (4).

«Tout en reconnaissant les effroyables naufrages

(1) «Per fidem cognoscimus, ad quæ, propter suî eminentiam, ratio demonstrans pervenire non potest.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 40.

(2) «Errores qui circà creaturam sunt interdùm à fidei veritate abducunt.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 2.

(3) «Non igitur contra cognitionem naturalem aliqua opinio vel fides hominis à Deo immittitur.» S. Cont. Gent., l. 1, c. 7.

(4) Voyez: Ontologie ou étude des lois de la pensée, par M. l'abbé Hugonin.

dont les sages antiques ont été victimes, tout en mesurant les profondeurs des abîmes où ils sont descendus, les Pères et les Docteurs de l'Église, dit Mgr. Plantier, rendent justice à leur génie; on se plaît à signaler et à mettre en lumière les débris qu'ils ont sauvés de la ruine générale où se sont engloutis la vérité et la règle des mœurs; on les félicite des réflexions, des études, des veilles, des voyages qu'ils ont consacrés à la solution des vastes problêmes du devoir et de la destinée, et tout en témoignant une compassion douloureuse pour les écarts de leur philosophie, on leur sait gré d'avoir été philosophes.» L'Église reconnaît que c'est déjà un service immense à lui rendre, que d'enseigner au nom de la raison les grandes vérités naturelles qui sont le fondement de son édifice.

Mais il faut se garder de défendre mal le Christianisme, de lui prêter des armes fragiles ou prohibées (1). Il repose sur des principes certains, qui reposent eux-mêmes sur la parole de Dieu, c'est-à-dire sur l'évidence. Pour convaincre ses adversaires qui contestent la légitimité de l'évidence, il ne la suppose pas, il l'établit. Une discussion libre et studieuse, *Studiositas* (2), se confirme par la réflexion dans la foi (3).

(1) « Quod fidei est demonstrare præsumens, rationes non necessarias inducat quæ præbeant materiam irridendi infidelibus, etc.» S., p. 1, q. 46, a. 2.

(2) 22, q. 166.

(3) «L'intelligence, dit S. Bernard, s'appuie sur la raison, la foi sur l'autorité, l'opinion sur la seule vraisemblance. Les deux dernières, (l'intelligence et la foi) possèdent avec certitude la vérité, qui cependant reste fermement enveloppée par la foi, tandis que l'intelligence la contemple sans voile et face à face.» De Consideratione, l. V, c. 3 et 4. Voyez aussi l'Essai sur l'éloquence et la philosophie de S. Bernard, par M. Geruzez.

S. Thomas ne croyait pas servir la science en dissimulant les bornes que lui marque le sens commun(1). Partout où se promenaient les regards du S. Docteur, en ces temps de jeunesse surtout où l'on voudrait élargir tous les horizons, il retrouvait Dieu, source de toute vérité et de toute justice. Le Verbe était l'objet de ses méditations, durant ces longues années de retraite où il vécut abîmé dans les Saintes-Écritures et les Pères, se rendant tous les personnages présents par la puissance de l'imagination et de la foi (2).

Il avait le génie de l'abstraction et de la classification, et ouvert son intelligence à toutes les puissances spirituelles, comme un large miroir pour ramasser de toutes parts des rayons lumineux. Son âme préludait à la grande vision du ciel (3). Au milieu de rudes travaux, S. Thomas gardait sa douce sérénité, transparente et limpide. En même temps qu'il enrichissait le domaine

(1) « Il n'y a que les esprits faibles qui croient tout expliquer et tout comprendre.» La religion naturelle, par M. J. Simon, p. 45.

(2) « Verbum Dei ipsa est veritas : et quia nullus potest veritatem cognoscere, nisi adhæreat veritati, oportet omnem qui veritatem cognocere desiderat, huic Verbo adhærere. » S. Thomas in Joan. Evang. c. 14, lect. 2. « Sive ipse homo proponens fidem immediatè videat veritatem, sicut Christo credimus.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 40.

(3) « Nihil nobiliùs et perfectiùs in creaturis invenitur quam intelligere.» S. Thomas, Potent., q. 9, a. 5. S. Prudence, Evêque de Troyes, avait également soin de dire à Scot : « Tout ce que les sciences humaines peuvent aider à la simplicité de la foi Chrétienne dans son œuvre de salut, nous le savons et ne le désavouons pas.» Cont. Scotum, c. 1 et 18. Voyez la Patrologie de Migne.

S. Anselme, avant de mourir, désirait encore résoudre une questio touchant l'origine de l'âme, pour être utile à ses frères en leur communiquant un dernier fruit de ses méditations.» Voyez S. Anselme, par M. Ch. de Rémusat, liv. 1, ch. 18, p. 391.

des sciences et fixait les idées fondamentales sur lesquelles roule la philosophie, il broyait les fausses théories qu'il rencontrait sur sa route. De sa plume féconde tombaient des traîtés admirables, où les qualités générales de l'esprit géométrique se mêlent à la gloire d'une originalité profonde.

ÉNUMÉRATION ET CLASSIFICATION

DES ÉLÉMENTS FONDAMENTAUX DE LA PHILOSOPHIE. COMMENT S. THOMAS DIVISAIT-IL CETTE SCIENCE, ET DANS QUEL ORDRE PENSAIT-IL EN TRAITER LES DIFFÉRENTES PARTIES?

Pour organiser une science, il faut constater, énumérer, dans leur totalité, les idées essentielles de la raison, examiner tous ces éléments, indiquer l'ordre dans lequel les différents problèmes doivent se suivre, comme un fleuve qui roule paisiblement ses flots. Les éléments de la raison énumérés, il faut saisir tous les rapports que ces éléments ont entre eux, c'est-à-dire les liens nécessaires des deux termes d'une proposition quelconque où ils vont aboutir.

Psychologie. Son objet.

Les connaissances se divisent en deux classes : celles qui ont pour objet le monde physique, c'est-à-dire la nature extérieure qui tombe sous les sens, et cet autre monde que chacun porte en lui-même, c'est-à-dire le monde moral que nous saisissons par la conscience [1]. Les phénomènes dont s'occupe la philosophie, tels que la faculté de connaître, de vouloir, de se souvenir et d'imaginer, etc., sont tout aussi réels que les phéno-

[1] «Sensus apprehendit rem quantum ad exteriora ejus accidentia; sed intellectus ingreditur ad interiora rei.» S. Cont. Gent., L. 4 C. XI.

mènes extérieurs. Ce monde de pensées, d'émotions, de désirs, où la vie spirituelle s'écoule, peut être étudié comme le monde de formes, de couleurs, d'odeur, de saveur et de sons dans laquelle s'écoule la vie corporelle [1].

La science qui a pour but l'étude des phénomènes intellectuels, est la *Psychologie*, c'est-à-dire la science de l'âme. Elle est aussi quelquefois désignée par le mot *Idéologie*, mais ce terme n'est applicable qu'aux idées. L'usage n'autorise pas le mot *Phénoménologie*.

Logique. Son but.

La recherche et la démonstration des principes des sciences, est la Logique [2]. Elle donne des règles à l'intelligence et lui enseigne les moyens de trouver la vérité, d'échapper à l'erreur.

Esthétique.

L'Esthétique apprend à distinguer le beau du laid, les produits de la nature de ceux de l'art [3]. Son développement est un des signes les plus certains de la civilisation.

Morale philosophique.

La Morale philosophique ne se borne pas aux idées et aux affections; elle expose les principes des mœurs.

Théodicée, ou théologie naturelle.

Cependant, il est impossible d'étudier les rapports de l'homme avec Dieu, sans connaître les deux termes

(1) « Inveniebatur enim anima nostra in potentiâ ad intelligibilia, sicut sensus ad sensibilia.» S. Cont. Gent., l. 2. C. 77.

(2) «Principia quarumdam scientiarum, ut Logicæ, sumentur ex solis principiis formalibus rerum.» S. Cont. Gent. l. 2. C. 25.

(3) Voyez l'essai sur le beau, par le P. André. «Reid. éd. de Jouffroy, tom. V, p. 256. Traité du Beau, par Crousaz. Encyclopédie, (article Beau) par Didérot. Traité de la vraie et de la fausse beauté dans les ouvrages de l'esprit, par Nicole. Traité du Beau, par le docteur Barthez.

de ces rapports et le lien qui les unit [1]. La partie de la philosophie qui s'occupe de cette branche s'appelle Théodicée ou théologie naturelle.

L'homme ne vit pas seul; il se trouve en contact avec des êtres semblables à lui, et qui ont, comme lui, des droits à revendiquer, des devoirs à remplir [2]. De là une nouvelle science, la *morale sociale*, que l'on appelle aussi *droit naturel* [3]. Morale sociale.

La Métaphysique s'occupe des caractères actuels des connaissances humaines dans l'intelligence développée de leur origine et de leur légitimité. Elle a pour but de découvrir le fond des choses et d'offrir une base commune, un lien et un principe inébranlable à toutes les branches de la science. Métaphysique.

La science des principes qui servent de base à la législation civile ou politique, est la Philosophie du droit [4]. Philosophie du droit.

Enfin il est une question qui forme une branche à part. Y a-t-il dans l'homme un ou deux êtres? Dans l'univers une ou deux substances? Y a-t-il de l'esprit Ontologie.

[1] «Intellectus creatus ad intellectualem divinæ substantiæ visionem extollitur.» S. Cont. Gent., l. 3. C. 53.

[2] «Quum homo sit naturaliter animal sociale, indiget ab aliis hominibus adjuvari ad consequendum proprium finem; quod convenientissime fit dilectione mutuâ inter homines existente.» S. Cont. Gent., l. 3. C. 117.

[3] Voyez le chap. 81 du 3e liv. De la somme contre les gentils : Des rapports des hommes entre eux et avec les autres êtres.

[4] «Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest, sunt homini naturaliter convenientia.» S. Cont. Gent., l. 3. C. 129.

et de la matière? Le temps, l'espace, sont-ils des êtres réels? Et s'ils ne peuvent être conçus ni comme une réalité indépendante, ni comme une propriété ou un rapport de choses finies et contingentes, sont-ils une propriété de l'être infini et nécessaire, une face de l'essence de Dieu? Ou bien ne sont-ils que des abstractions de l'esprit humain, des modifications passagères et particulières de l'esprit? La solution de ces problèmes constitue l'Ontologie, c'est-à-dire la science des êtres (1).

Organisation de la philosophie.

La circonscription de la science philosophique étant trouvée, il faut l'organiser, c'est-à-dire subdiviser les différentes questions dont elle se compose; puis indiquer l'enchaînement des sciences (2). Elles se réduisent à la Psychologie, à la Logique, à l'Esthétique, à la Morale, à la Théodicée, à la Métaphysique, à l'Ontologie. Nous ne mentionnerons pas l'histoire de la philosophie ni la philosophie de l'histoire. Elles ne font point partie de la philosophie proprement dite : fussent-elles arrivées à saisir l'harmonie de la nature et de l'humanité entre elles, elle ne serait pas cependant un travail définitif.

Mais, la philosophie est-elle parvenue à une organisation parfaite? Si cela était, il y aurait une science métaphysique, comme il y a une géométrie et une chimie. L'imperfection étant connue, il faut y appliquer un remède.

Marche à suivre pour classer les questions philosophiques.

La première question de toute science est celle qui

(1) Voyez dans le livre 2 de la Somme contre les Gentils les chap. qui traitent de l'union de l'âme et du corps.

(2) «Sapientis est ordinare.» S. Cont. Gent., l. 1, Præmium, C. 1.

peut être résolue sans le secours d'aucune autre, tandis qu'aucune autre ne peut l'être sans son secours. Or, quelle est, parmi les questions indiquées, celle qui présente ce caractère?

Serait-ce l'Ontologie? Dans l'ordre des réalités, elle est fondamentale ; mais il n'en est pas ainsi dans l'ordre de démonstration, dans l'ordre d'enseignement. Il faut d'abord reconnaître le monde interne, découvrir les lois de l'esprit humain et constater leur portée, avant de passer au monde externe. Car, comment sais-je les êtres? Parce qu'ayant étudié l'homme, j'y ai trouvé une double nature qu'il m'a fallu rattacher à ces éléments, ceux de l'humanité et ceux de la nature, au principe invisible de l'un et de l'autre. Mais je n'ai pas commencé par ce principe : il m'a fallu me connaître moi-même. Voilà la vérité de la connaissance, vérité réelle et incontestable, qui est du domaine de la Psychologie [1].

L'ontologie n'est pas la première question.

La Métaphysique ne peut rien nous apprendre de la nature et de l'existence des êtres, de leurs causes, de leurs principes, de leurs rapports, qui ne soit une application, et par conséquent, ne suppose une analyse très approfondie des notions premières de la raison.

La métaphysique n'est pas la première question.

Il faut aussi rattacher la Théodicée à une théorie philosophique. En effet, quel est le but de la théologie naturelle? La connaissance de Dieu et de ses princi-

La Théodicée n'est pas la première question.

[1] «Sed ea quæ sunt secundum se ipsa intelligibilia sunt superiora, in ordine intelligibilium, his quæ non sunt intelligibilia nisi quia nos facimus ea intelligere.» S. Cont. Gent., l. 2. C. 96.

paux attributs intellectuels et moraux. Or, comment connaît-on Dieu? Par nous-mêmes [1].

La morale n'est pas la première question.

La Morale n'est pas une science par elle-même et de son chef, elle n'est qu'une science dérivée, qu'une science seconde, une conséquence d'un principe. Elle présuppose donc nécessairement un antécédent logique. Car, quel est le but de la morale? De régler l'activité humaine, de donner des lois à la volonté. Or, le moyen de gouverner un être qu'on ne connaît pas? La morale philosophique présuppose donc la psychologie.

L'Esthétique n'est pas la première question.

Quant à l'Esthétique, qui excite une si vive sympathie, et qui répond à des besoins très sérieux, elle dirige l'imagination vers le beau; il faut donc avant tout connaître l'imagination. Donc l'esthétique présuppose la psychologie et la logique.

La Psychologie, présupposée par la logique, est la première question.

La Psychologie est la base des sciences morales; c'est dans les modifications et les déterminations du sujet pensant, aperçus par la conscience, que se réfléchit la lumière [2]. Mais l'observation interne doit être faite d'un certaine manière. Il y a logique et logique. Il y a la logique scientifique, la logique à l'état d'art dans la conscience, et la logique naturelle, instinctive. Cette dernière est toujours nécessaire, indispensable, à la recherche de la vérité.

(1) «Intellectus est quo cognoscit et intelligit anima.» S. Cont. Gent. l. 2. C. 62.

(2) «Capacitas autem nuturalis cujuslibet intellectus se extendit ad cognoscenda omnia genera et species et ordinem rerum.» S. Cont. Gent. l. 3. C. 59.

Pour suivre cet ordre, cette classification, nous nous trouvons heureux de nous appuyer de l'autorité de S. Thomas (1). Le Christianisme applique à la vie commune, à la vie pratique, l'étude de l'homme tel qu'il est. Pour exercer l'activité intellectuelle, il faut partir d'un fait de conscience. Chacun de nous sent vivre au-dedans de lui un principe toujours présent, qui ne se confond pas avec la série changeante de ses modifications, qui se connaît à chaque instant, et s'affirme avec une clarté et une certitude infaillibles. Notre organisation de la science philosophique est donc légitimée par la raison et par l'expérience; elle nous sauve à la fois du scepticisme et de l'hypothèse.

Comment S. Thomas divisait-il la philosophie, et dans quel ordre pensait-il que l'on devait en traiter les différentes parties.

Le saint Docteur adopte la division générale des sciences établie par Aristote, en spéculatives et pratiques(2). Les premières sont supérieures aux secondes, car toute question philosophique ne peut être résolue que par des faits de conscience (3). Un vif désir de tout discuter, de tout peser, de saisir l'enchaînement de tous les phénomènes, de découvrir les rapports de cause et d'effet, de dégager, d'éclaircir les problèmes, c'est-à-dire de consulter la raison, de lui demander une réponse à toutes les questions résolubles, à l'aide des lumières de l'intelligence, telle est la méthode de

(1) «Secundum ordinem intellectuum est ordo intelligibilium.» S. Con. Gent. l. 2. C. 96.

(2) «Recte autem se habet philosophiam scientiam veritatis contemplatricem appellasse; speculitivæ enim finis veritas, praticæ autem opus.» Metap. 11, C. 1.

(3) «Potentiæ intellectivæ sunt priores sensitivis; dirigunt eas et imperant eis.» S. p. 1, 9. 77, C. 4.

l'Ange de l'école ([1]). De là l'expérience intérieure, l'aperception de conscience donnée pour fondement aux opérations de la pensée. L'idée de Dieu est le dernier résultat de la raison repliée sur elle-même et appliquée à l'observation des phénomènes de l'âme ([2]).

« L'objet de la philosophie est donc aujourd'hui ce qu'il était au moyen-âge, c'est-à-dire le savoir humain dans ses dernières profondeurs ([3]).» La science d'une chose consiste principalement, dit S. Thomas, à diviser et à décomposer sans cesse une question, à la séparer dans tous ses éléments, à l'embrasser sous toutes ses faces, à remonter à ses principes, à descendre à toutes ses conséquences, en d'autres termes, à connaître sa nature ([4]). Cette méthode remplit le mieux le but de l'enseignement philosophique. Elle pose les fondements, apporte sa pierre, fait son œuvre, et élève son édifice ([5]). Devant la psychologie s'ouvrent des champs fertiles à moissonner ([6]).

([1]) «Quæstio propter quid quærit medium ad demonstrandum quia est aliquid,.... scire desiderant quid est ipsum, quod est intelligere ejus substantiam.» S. Cont. Gent. l. 3. C. 50.

([2]) «Ad quam cognitonem de Deo pertingere possumus, et hoc est ultimum et perfectissimum nostræ cognitionis in hâc vitâ.» S. Cont. Gent. l. 3. C. 49.

([3]) Dictionnaire des sciences philosophiques, (1852) tom. 5, p. 70.

([4]) «Undè et præcipuum in cognitione alicujus rei est scire de eâ quid est.» S. Cont. Gent. l. 3. C. 50.

([5]) «Non enim arbitramur nos aliquid cognoscere, si substantiam ejus non cognoscamus.» S. Cont. Gent. l. 3. C. 50.

([6]) «Non quiescit igitur sciendi desiderium, nisi cognitis substantiis effectuum, etiam substantiam causæ cognoscant.» Ib. Voyez Reid, sur les lois constitutives de l'esprit humain.

A l'exemple d'Aristote [1] et de Cicéron [2], S. Thomas place la sagesse au-dessus de la science [3]. Elle exerce sur la science une espèce de contrôle universel [4]. Qu'est-ce donc, à proprement parler, la sagesse? C'est la connaissance certaine des effets par les causes premières, c'est-à-dire le plus haut degré de la science [5]. Ce but, quelqu'un pourrait-il l'atteindre? Non, assurément, si on entend par la science des choses divines et humaines une connaissance particulière et directe, une intuition immédiate de tous les objets de la nature, telle que les possède l'intelligence divine. Mais comme le savoir pour nous consiste à découvrir la source et la raison des choses, à voir les effets dans leurs causes, et les conséquences dans leurs principes, le sage doit remonter sans cesse à la source des lumières [6]. Il est appelé à jouer un rôle utile et glorieux dans ses méditations sur les résultats les plus considérables de la psychologie et de la métaphysique, et dans le champ des applications morales. Son esprit ne

(1) «Sapientia autem secundum ipsum (Aristotelem, Eth. X. C. 8.) est una de scientiis speculativis, caput aliarum.» S. Cont. Gent. l. 3. C. 44.

(2) «Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum, causarumque quibus hæ res continentur, scientia.» Cicer. de Offic., l. 11. C. 2.

(3) «Inter omnia verò studia homnium, sapientiæ studium est perfectius, sublimius et utilius et jucundius.» S. Cont. Gent., l. 1. C. 1.

(4) «Sapientia habet aliquid proprium suprà alias scientias, in quantum de omnibus judicat, et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia.» S. p. 1. 2ae, q. 57, a. 2.

(5) «Sapientia dicitur habitus quidam quo mens nostra perficitur in cognitione altissimorum.» S. Cont. Gent., l. 4. C. XII.

(6) « Oportet igitur circà veritatis finem et considerationem principaliter sapientiam insistere.» S. Cont. Gent., l. 1. C. 1.

se borne pas à s'élèver à une vue claire et distincte de la vérité; il cherche encore à en faire jouir les autres (1).

Avec le sujet pensant, S. Thomas a trouvé la certitude à des profondeurs où il n'appartient pas à tous les yeux de pénétrer. Il s'est attaché à mettre en lumière les idées qui dominent toutes les sciences, les principes d'où découle toute vérité (2). Dans l'exposition du plan de la Somme contre les gentils, le saint Docteur annonce qu'il va illuminer toutes les questions des pures notions de la raison humaine (3). Il supposait une vérité commune à toutes les discussions, et concluait du connu à l'inconnu, des choses qui se voient à celles qui ne se voient pas, c'est-à-dire qu'il raisonnait et comparait pour conclure.

S. Thomas attachait aussi une grande importance à la généralisation immédiate, procédé simple et rapide en vertu duquel, sans délai, il saisissait et affirmait ce qu'il y a d'universel dans les choses; car, quelle que soit la nature des faits que nous prenions pour point de départ, physiques ou moraux, il les faut ramener en dernière analyse à l'intelligence (4). Ce n'est pas qu'elle constitue à elle seule l'essence de

(1) « Sapientis est veritatem præcipuè de primo principio meditari et de aliis disserere, ità ejus est falsitatem contrariam impugnare.» Ib.

(2) « Per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est.» S. Cont. Gent., l. 1. C. 9.

(3) « Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea, quæ de Deo ratio humana investigare potest.» S. Cont. Gent., l. 1. C. 9.

(4) «Intellectus autem est suprema virtus cognoscitiva in nobis. » S. Cont. Gent., l. 2, C. 62.

l'âme [1]; mais, dans la théorie de la connaissance, c'est à l'intelligence qu'appartient l'initiative. Pénétrant jusqu'aux éléments les plus intimes des choses et ne les abandonnant qu'après leur avoir arraché tout ce qu'elles contiennent [2], elle s'avance jusque là où les faits lui manquent, où, par conséquent l'induction n'a plus de base [3]. Cette théorie de S. Thomas a des racines si profondes dans la nature de l'esprit humain et dans celle des choses, que le temps lui-même a respecté sa forme.

[1] « Intellectus est aliqua potentia animæ; non ipsa animæ essentia. » S., 1ª p. q. 79, a. 1.

[2] « Solus autem intellectus ad essentiam rei pertingit. » Q. Quodl., q. de Veritate, a. 12.

[3] « Intellectus enim natus est omnia quæ sunt in rerum naturâ intelligere. » S. Cont. Gent., l. 3. C. 59.

DE LA MÉTHODE EN GÉNÉRAL

ET DE LA MÉTHODE DE S. THOMAS. — ANALYSE. SYNTHÈSE. SYSTÈME. HYPOTHÈSE. ANALOGIE. PROBABILITÉ.

La méthode en général, c'est le chemin que suit l'esprit dans la recherche du vrai. Au XVIIme siècle, elle était la question fondamentale. Dès son début, la philosophie moderne trahit la réflexion qui la caractérise. Bacon et Descartes appelèrent les intelligences à l'observation, à l'exercice de nos propres facultés.

Bacon entreprit de donner aux sciences une logique nouvelle, *novum organum*, c'est-à-dire un instrument, une nouvelle méthode; mais il la borna au monde extérieur et à l'analyse. « De là, dit M. Cousin, une grande école de physiciens, et nulle école métaphysique, ou une école de métaphysique sensualiste, c'est-à-dire Newton et Locke [1]. »

[1] Cours de l'histoire de la Philosophie (1829), tom 4, p. 109. « Un premier résultat de cette investigation approfondie, dit M. E. Saisset en parlant du travail de M. de Rémusat sur Bacon, c'est de prouver que Bacon n'est jamais remonté aux principes de sa méthode. Il a célébré l'induction beaucoup plus qu'il ne l'a définie; il a été plus attentif aux applications extérieures du procédé qu'à son mouvement interne et subjectif, et même en cherchant les lois de la nature, ou, comme il dit, les formes des choses naturelles, il n'a peut-être jamais su exactement ce qu'il voulait découvrir. » Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie et son influence, par Charles de Rémusat.

Descartes donna pour fondement aux opérations de la pensée l'expérience intérieure, l'aperception de la conscience. L'édifice de la science fut donc agrandi ; toutes les écoles du XVIIIme siècle, même les plus mauvaises, procédèrent avec ordre.

Cependant, S. Thomas, à l'imitation de S. Augustin, avait déjà eu recours au sujet pensant, considéré dans l'exercice de toutes les facultés de l'âme (1). Mieux que Descartes, il avait recherché et su reconnaître la condition de toute vraie pensée, et à quel ordre de phénomènes est attaché le phénomène de personnalité. « Si au lieu de dire : *Je pense, donc je suis,* Descartes eût dit : Je veux, donc je suis (2), il eût posé d'abord un moi, cause de ses actes, au lieu d'une âme substance de ses modes, une personnalité, non seulement distincte comme la pensée de l'étendue, mais douée d'une énergie capable de suffire à l'explication de toutes ses opérations et de toutes ses idées, sans qu'on ait besoin de recourir à lintervention divine ; et il eût arrêté peut-être l'école cartésienne sur la pente glissante qui entraîne tout spiritualisme au mysticisme (3).»

La philosophie de S. Thomas renferme des éléments

(1) « Species intelligibilis recepta in intellectu possibili, in intelligendo, sicut in quo intelligitur. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 75. Voyez Mallebranche, Recherche de la vérité. — Descartes, Discours sur la méthode.

(2) « Per se intellectus movet voluntatem. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 26.

(3) M. V. Cousin, dans sa Préface des Nouvelles Considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme, ouvrage posthume de M. Maine de Biran, p. XVIII. Voyez à cet égard la Philos. positive, par M. E. Saisset. — Les Essais de philosophie, par M. Charles de Rémusat, tom I., 106, 128, 140, 143.

immortels qui appartiennent à l'esprit humain et qui conviennent par conséquent à tous les pays et à tous les siècles ; voici sa méthode :

1° Une vue instantanée de l'ensemble; 2° une séparation, un isolement des parties, c'est-à-dire une décomposition de ce qui est complexe; 3° une étude des parties isolées; 4° une comparaison entre les parties précédemment étudiées une à une; 5° un rapprochement de ces parties et une reconstruction de la totalité primitive (1).

On a d'abord une perception simultanée, mais confuse de toutes les parties d'un objet; puis, on les décompose en ses éléments, enfin on les recompose et on les réunit dans leur ensemble, c'est-à-dire qu'on substitue à la totalité primitive obscure une totalité nouvelle aussi étendue que la première, et plus lucide. En d'autres termes, on refait par la synthèse la totalité défaite par l'analyse (2). C'est-à-dire que la recomposition du tout doit suivre sa décomposition, si la réflexion veut comprendre le tout (3).

De l'analyse et de la synthèse.

L'une et l'autre de ces deux opérations est nécessaire pour constituer la méthode philosophique ; elles

(1) « Priùs cognoscimus totum quàm partes. — Priùs cognoscimus domum quâdam confusâ cognitione, quàm distinguimus singulas partes ejus. Priùs cognoscimus homines quâdam confusâ cognitione, quàm sciamus distinguere omnia quæ sunt de hominis ratione. » S., p. I, q. 85, a. 5.

(2) « Per notum compositionis aut divisionis. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 59.

(3) « Compositio autem et divisio operatio est quædam intellectus. » Ib. c. 58.

sont réelles toutes deux; elles se succèdent l'une à l'autre; elles sont la condition réciproque de la connaissance totale. L'analyse ne doit pas se séparer de la synthèse ; elles germent en même temps dans l'intelligence. On peut cependant les considérer séparément [1]. Mais, quand elles transportent leur lumière dans la réflexion, dès lors tout s'éclaircit et se prononce.

La valeur de la synthèse sera déterminée par la valeur de l'analyse. Si l'analyse a été mauvaise, la synthèse n'est pas bonne ; si, au contraire, l'analyse a été bien faite, c'est-à-dire, si elle dégage les éléments existants, il est, sinon tout à fait certain, du moins très probable que la synthèse rapproche et concentre, réduise et simplifie les résultats de l'analyse, c'est-à-dire que la vérité entre dans notre intelligence [2].

Système.

Un système est une méthode en action ; la science y arrive par la synthèse fondée sur l'analyse. En effet, déterminer l'ordre dans lequel les phénomènes se succèdent, voir comment chaque partie donne l'ensemble, chaque élément la combinaison, c'est déterminer l'ordre de génération de ces phénomènes, c'est-à-dire réduire nos connaissances en système ; en d'autres termes, en une association de connaissances

(1) « Ea quæ intellectu dividuntur et componuntur nata sunt seorsum ab eo considerari. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 58. Voyez Reid, des facultés intellectuelles, Essai, 1. ch. 5. M. Cousin, fragm. philos. préf. D. Stewart, Esq. de Philos. morale, Introduction.

(2) « Veritas consequitur intellectum nostrum in sui perfectâ cognitione, quandò jàm usquè ad compositionem pervenit. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 59.

tellement liées qu'elles partent toutes d'un même principe et puissent s'y ramener en formant une chaîne continue [1].

Hypothèse.

L'hypothèse est le résultat d'une synthèse qui n'a pas débuté par une analyse complète. Lorsqu'elle est employée avec prudence, elle sert à classer, à grouper les faits et à découvrir les rapports des faits. C'est ainsi que S. Thomas prouva que Dieu veut, d'une nécessité hypothétique, qu'il existe autre chose que lui-même [2]. Le S. Docteur ne donna l'hypothèse que pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour une supposition [3].

Analogie.

L'analogie est une espèce de raisonnement qui détermine logiquement l'inconnu par le connu, le particulier par le général, et ramène l'unité dans l'intelligence [4]. Partant du principe qu'il y a différents ordres, différentes natures, qui toutes ont pour prototype Dieu lui-même, elle ne recherche pas les différences, mais les similitudes des différents ordres, qu'elle compare incessamment les uns aux autres, pour en déduire les lois générales de l'univers [5]. L'analogie a pour fin de rechercher ce que les vérités

(1) « A manifestioribus ad minus manifesta fiat processus. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 9.

(2) Voyez le ch. 83 du 1. liv. de la somme contre les Gentils : Dieu veut, d'une nécessité hypothétique, qu'il existe autre chose que lui-même.

(3) « Ex conditione vel suppositione. » Ib.

(4) « Analogicè, hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquod unum. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 34.

(5) « Rectus ordo rerum convenit cum ordine naturæ. » S. Cont. Gent., l. 3. c. 26.

de chaque ordre ont de commun, afin qu'elles s'éclairent mutuellement, et de remonter, de degré en degré, jusqu'au premier principe de toutes choses.

On raisonne par analogie, quand on affirme quelque chose de Dieu et des créatures selon l'ordre ou le rapport qui les rattache à un être unique. Ce qui peut avoir lieu de deux manières : d'abord, en ce que plusieurs choses, en apparence diverses, contiennent une certaine unité sous leur diversité ; ensuite, quand on examine l'ordre ou le rapport de deux phénomènes, non relativement à un troisième, mais à l'un des deux (1).

La valeur de l'analogie dépend d'une seconde opération, qui rend le mouvement et la vie aux détails qu'on avait éclairés isolément. S. Thomas n'appliqua l'analogie qu'avec circonspection lorsqu'il s'agissait de phénomènes d'ordres différents, de phénomènes qui appartiennent à l'ordre physique et à l'ordre intellectuel. Il ne confondit jamais les rapports de l'ordre physique et de l'ordre moral, de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel (2). Ainsi donc, parce que nous arrivons à connaître Dieu au moyen des créatures, les choses signifiées par les noms que l'on donne à Dieu et aux

(1) « Quod quidem duppliciter contingit. Uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquod unum, alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum. » S. Cont Gent., l. 1, c. 34.

(2) « Quando igitur id, quod priùs est secundum rem, invenitur etiam cognitione priùs, idem invenitur priùs et secundum nominis rationem et secundum rei naturam..... Quando verò illud, quod est priùs secundum naturam, est posterius secundum cognitionem, tunc in analogicis non est idem ordo secundum rem et secundum nominis rationem. » Ibid.

créatures sont premièrement en Dieu, suivant un mode qui lui est particulier; mais la raison du nom ne s'y trouve qu'en second lieu, et c'est ce qui fait dire qu'on le désigne d'après ses effets [1].

Probabilité.

Juger par probabilité, c'est induire, après un grand nombre d'observations et de comparaisons, une généralité, toujours sans doute moins certaine qu'une loi bien reconnue, mais cependant assez sûre pour donner lieu à une croyance. Ce genre d'argument est le plus fréquent dans la vie; il tient essentiellement à l'idée que nous nous faisons de l'ordre et de la raison des choses, idée qui est à la fois l'origine et le terme de toutes les spéculations des philosophes.

Il y a donc, dans la philosophie de S. Thomas, une analyse ingénieuse, une ordonnance habile, une synthèse puissante. Le S. Docteur fait grand cas de l'ordre dans l'exposition des idées : c'est même à cet ordre que nous devons la Somme de théologie, qui reproduit l'ordre absolu des choses, Dieu dans les profondeurs de l'unité, puis les personnes divines, la création, les lois générales du monde, l'homme enfin, et l'accord de la foi avec la pensée libre.

[1] « Sic igitur, quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de Deo et rebus aliis dictorum per priùs est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posteriùs; undè et nominari dicitur à suis Causis. » S. Contr. Gent., l. 1, c. 34.

AXIOMES PHILOSOPHIQUES.

S. THOMAS RECONNAIT LEUR NÉCESSITÉ POUR TOUTE SCIENCE.

Après avoir défini la Philosophie, déterminé son objet, circonscrit cette science, énuméré les principaux problèmes qu'elle se propose de résoudre et indiqué l'ordre d'après lequel ils doivent être traités, il résulte que la première question de la science de l'esprit humain est la psychologie (1). En effet, tous les développements intellectuels se rattachent à l'âme comme à leur racine (2) ; mais ils supposent des vérités premières, c'est-à-dire des principes qui ne sont pas explicables par des principes antérieurs.

Les sciences de raisonnement, c'est-à-dire les sciences exactes, comme par exemple les mathématiques, ne sont pas les seules qui eussent des axiomes, c'est-à-dire des principes par excellence, des vérités plus vieilles dans l'esprit que la science même dont ils s'occupent (3) ; ces principes président aussi à la méta-

(1) « Intellectus enim, quo intelligimus, non solum habet hanc actionem quæ est intelligere, sed etiàm hanc quæ est facere intellecta in actu. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 43.

(2) « Veritatem quidem in animâ esse ipse Augustinus confitetur », etc. S. Cont. Gent., l. 3, c. 47.

(3) « Sicut et principia naturaliter nota certissima sunt. » S. Cont. Gent., l. 4, c. 54. « Ce sont des principes premiers; s'ils n'étaient pas,

physique, à la morale, à l'histoire ([1]). On ne les démontre pas, on ne les approfondit pas, on les énonce, et ils sont adoptés avec une confiance pleine et entière. Ils dominent les sciences et les supportent ([2]). De là, les catégories d'Aristote.

Le caractère des axiomes, c'est leur nécessité et leur évidence. Nous ne les constituons pas; nous les apercevons, nous les reconnaissons, mais nous ne les créons pas ; ils ont une existence réelle et indépendante de nous ; en un mot, ils sont absolus. Ils possèdent par eux-mêmes la certitude et l'existence que nous leur attribuons, et ils s'appliquent à l'existence et à la nature des êtres ([3]). Nous leur donnons le premier rang dans l'univers et dans notre pensée, parce que les idées et les choses qui en découlent sont comme une chaîne dont ils forment le commencement ([4]). Ce

rien ne serait. » Aristote, Métaph., L. IX., c. 8. Trad. de Pierron et Zévort, « Sicut principia indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectus. » S. Theol., q. 79, a. 9.

([1]) « Quædam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici. »S. Cont. Gent., l. 3, c. 47. Voyez Aristote, Topic., I. 1.

([2]) « Prima intelligibilia sunt initium intellectus in habitu. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 43.

([3]) « Scientiæ non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia. » S., p. 1, q. 1, a. 8. Voyez Descartes, les Principes de la Philosophie. « Aucun de ceux qui s'occupent de sciences partielles, ni le géomètre, ni l'arithméticien ne cherche à démontrer soit la vérité, soit la fausseté des axiomes. » Aristote, Métaph. l. IV, c. 4.

([4]) Facere igitur hæc consequentia in actu est actio et intellectus in habitu, quantum ad prima principia, et ipsius intellectus agentis. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 43. « Même en histoire il faut bien, de toute nécessité, que la critique aboutisse à des races primitives et à un ordre de cho-

qui est d'une manière évidente, d'une manière nécessaire, exprime toute existence et toute connaissance que nous sommes forcés d'admettre ; les vérités premières sont les éléments et les lois de la pensée. La science qui a pour objet de résoudre les questions et de remonter dans l'ordre de la connaissance comme dans celui de l'existence, au vrai commencement des choses, est donc la science des démonstrations, la science des principes (1). Aussi, dès ses premières leçons, la philosophie s'appuie-t-elle sur les données de toutes les sciences pour remuer le savoir humain dans ses dernières profondeurs (2). Voici les principales vérités antérieures et nécessaires à la science.

1° La croyance au témoignage de la conscience, lorsqu'elle affirme la présence de tel ou tel phénomène, ou tout ce qui appartient essentiellement à l'être, en tant qu'il est ; car c'est sur la connaissance de l'être que repose la notion des premiers principes (3). La conscience est la réalité la plus immédiate, la plus certaine pour nous ; nul n'est tenté de suspecter son autorité ; peu de penseurs l'ont osé dans leurs paradoxes les plus hardis, les plus extravagants.

ses, quel qu'il soit, qui n'a pas plus ses racines dans un état antérieur, et qui n'est explicable que par la nature humaine, les lois de son développement et les desseins de la Providence. » Cours de l'histoire de la Philosophie, par M. V. Cousin, tom 1, p. 175 (1829).

(1) « Prima demonstrationis principia. » S. Cont. Gent., l. 4, c. 54.

(2) « Apud philosophos, prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 4.

(3) « In quà cognitione (entis) fundatur principiorum notitia. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 83.

2° La croyance au témoignage de la mémoire. Supprimez cette croyance et essayez de vous réfléchir : vous n'y parviendrez jamais ([1]).

3° La croyance à l'identité personnelle. C'est le complément de l'unité de notre être. L'homme, il est vrai, est difficile à fixer : il subit absolument, comme les habitudes, comme les idées, toutes sortes de modifications ([2]); les idées familières à l'enfance ne sont plus celles de l'âge de puberté, dont les forces croissantes, en nous conduisant à la jeunesse, préparent de nouvelles notions ([3]); mais nous ne varions pas dans notre essence ; nous ne changeons pas fondamentalement. L'homme est donné, sa nature est donnée, son intelligence est donnée, sa constitution physique est donnée avec ses bornes nécessaires. En d'autres termes, l'homme est un, non dans ses actes, ni dans ses lumières, mais dans sa substance, dans sa personne. La vie morale de l'humanité est une ; c'est le flambeau que les générations se passent les unes aux autres ([4]). Que l'individu vive des milliers de siècles, et il ne se donnera pas un élément nouveau.

([1]) On trouvera beaucoup de tels axiomes dans les Éléments d'Euclide.

([2]) « Nunquàm enim in eodem statu permanet, » a dit de l'homme Job.

([3]) In animâ manifestè apparet variatio secundum scientiam et virtutem », etc. S. Cont. Gent., l. 2, c. 75. « Phantasmata non semper eadem manent in uno homine, sed quædam de novo adveniunt, et quædam præexistentia aboluntur. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 73.

([4]) « Illud à quo homo sortitur speciem oportet semper esse manens in eodem individuo dum durat ; alias individuum non semper esset unius et ejusdem speciei, sed quandoque hujus, quandoquè illius. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 73.

4° La croyance au témoignage des sens (1). Ils composent un ensemble d'informations aussi riche qu'harmonieux, fournissant une base solide aux sciences physiques et naturelles (2).

5° La croyance à l'identité de l'espèce humaine. Nous sommes tous jetés dans un même moule. Tout se déplace, il est vrai; un mouvement continuel et nécessaire emporte en avant la société; mais partout, sous sa forme instinctive et spontanée, la raison est égale à elle-même dans toutes les générations de l'humanité et dans tous les individus dont ces générations se composent. Si, dans cette unité quelque chose manque à l'intelligence dans l'éternelle mobilité de ses systèmes et de ses appréciations, il n'y a pas de différence dans la nature humaine (3).

6° La croyance à l'existence d'une cause pour tous les phénomènes. Il implique que l'effet ne réfléchisse pas plus ou moins sa cause (4). Toute qualité, tout attribut se rapporte à un sujet, à une substance, comme au moyen qui prouve que la cause existe, et qu'elle est telle (5).

(1) « In sensu est preparatio quædam ad sensibilia in actu recipienda. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 62. V. Phil. Lugd. Log. de sensuum testimonio. D. Stewart, Es. 2., ch. 2.

(2) « Sensus, qui est propriorum, est semper verus. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 58. « Visus enim non decipitur in judicio oculorum », etc. S. Cont. Gent., l. 3, 108.

(3) « Natura enim determinata est ad unum. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 85.

(4) « Omne autem quod est possibile esse, habet causam. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 16.

(5) « Sumitur ut medium ad cognoscendum de causâ quod sit et quod talis sit. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 49.

7° La croyance à la stabilité des lois qui régissent les corps, c'est-à-dire à leur généralité, à leur uniformité. L'induction repose sur la constance des lois de la nature. Elle a pour auteur celui de qui procède tout mouvement, tout nombre, tout ordre (1). Le soleil se levant demain avec un ciel aussi serein qu'aujourd'hui, répandra une lumière aussi claire (2).

8° La croyance au témoignage des hommes, lorsqu'il est véridique, et sans que personne ne puisse le contredire. Enfin, la croyance à la stabilité et à la généralité des lois qui régissent les esprits.

(1) « Quum motus cælestium corporum sit ordinatissimum et totius ordinis naturalis quodamodo principium. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 108.

(2) « Idque erit naturale quod ille fecerit, à quo est omnis motus, numerus, ordo naturæ. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 100. Ces paroles, citées par S. Thomas, sont de S. Augustin.

OBJET DE LA PSYCHOLOGIE,

D'APRÈS S. THOMAS.

La Psychologie a pour objet la connaissance de l'âme et de ses facultés considérées en elles-mêmes et étudiées par le seul moyen de la conscience. S. Thomas explique la science du subjectif, c'est-à-dire les phénomènes intérieurs, et les dégage de la sensation qui les enveloppent (1). L'intelligence parvient et ne pourrait même ne pas parvenir à la conception des vérités nécessaires, invariables, universelles. C'est dans la nature de l'esprit humain, indépendamment de tout objet corporel, que se trouvent ces principes et la certitude de toutes les connaissances (2). En d'autres termes, l'intelligence influe puissamment sur toutes les sciences (3). Il y a donc des vérités nécessaires, nées de la raison et distinctes des vérités contingentes, déduites de l'expérience. Ces vérités, et celles qui en sont déduites par le raisonnement, subsistent indépendam-

(1) « Pars autem intellectiva non causatur ab aliquibus principiis corporis. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 84. Voyez Jouffroy, Préface, placée en tête de la trad. des Esquisses de Philos. morale, par Dugald-Stewart, et Mélanges philosophiques.

(2) « Anima per intellectum cognoscit cognitione immateriali, universali et necessaria, non per corpora. » S., p. 1, q. 84, a. 1.

(3) « Intelligentia, secundum ipsum, influit omnes scientias. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 74.

ment des temps et des lieux. Et, si tout était détruit, elles se conserveraient dans la pure pensée, car elles reposent sur la nature des choses (1).

S. Thomas est donc le contraire d'un empirique, c'est-à-dire de l'emploi exclusif de l'expérience, au préjudice du raisonnement et des idées *à priori*, car il interdit aux empiriques et aux sensualistes de parler des axiomes que les sens ne conçoivent ni ne fournissent. L'intelligence est une faculté immatérielle, c'est-à-dire indépendante dans son principe, dans son unité, des lois du monde physique (2). Toujours vraie par elle-même, elle prend son essor vers l'infini en parcourant, dans un ordre admirable, tous les degrés de la vie spirituelle (3). Mais bien qu'elle ne soit pas inhérente à un corps, son opération ne peut pas se réaliser sans l'expérience (4). Le S. Docteur n'a pas relégué l'objet de la philosopie hors du monde physique, dans la seule région des idées pures, sachant bien que tout ce qui a une place nécessaire dans le tout, en a une également nécessaire dans la science de ce tout, où rien n'est explicable qu'en tenant compte de la totalité des élémens essentiels dont ils se composent. Ainsi, les

(1) « Etiamsi intellectus humanus non esset, adhuc dicerentur veræ. » Q. Quodl., Q. de Véritate, a. 2. Selon Mallebranche et Platon, les idées nécessaires sont éternellement en Dieu, et quand nous les apercevons, nous les voyons en Dieu.

(2) « Intelligere autem non est per instrumentum corporis. » S., p. 1, q. 76, a. 1.

(3) « Intellectus dicitur quidem per se semper esse verus. » S. Cont. Gent., l. 1., c. 59.

(4) « Si enim intellectus intelligit se intelligere, priùs oportet ponere quod intelligit rem aliquam, etc. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 26.

lois de l'organisation sont étroitement liées à l'intelligence, et aucun être intelligent n'existe que sous les conditions de l'organisme. Le même vice se reproduirait en sens inverse, si, négligeant les idées pures, l'esprit s'absorbait dans la matière, et y cherchait l'explication des choses ([1]).

Cependant, durant de certains momens surtout, et dans des esprits méditatifs, l'intelligence est purgée de toute matière ([2]). Elle agit dès-lors comme totalement affranchie des sens. Mais ordinairement, il se mêle aux opérations intellectuelles quelque chose de sensible, c'est-à-dire que l'intelligence ne se développe qu'avec la sensibilité. S. Thomas n'a donc pas séparé ce qui ne doit pas être séparé, et s'est préservé de la première erreur de l'idéalisme ([3]). C'est ainsi que se maintient l'harmonie et l'unité de la création. Et moins on s'arrête à l'écorce matérielle des choses, plus on descend au-dessous, là où palpite la vie ([4]).

Mais le développement intellectuel n'a pas la même expression dans tous ([5]). L'enfance, la vieillesse, le

([1]) « Sicut autem animalis propria operatio est sentire, ità hominis propria operatio est intelligere. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 73.

([2]) « Intellectus omninò à conditionibus materiæ exuitur. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 65.

([3]) « Nihil enim prohibet intellectum nostrum, intelligentem multa, multipliciter referri ad id quod est in se simplex, ut sic ipsum simplex sub multiplici relatione consideret. S. Cont. Gent., l. 2, c. 14.

([4]) « Et quanto aliquid est magis simplex, tanto est majoris virtutis. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 14.

([5]) « Et quum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium. » S., p. I, q. 76, a. 1.

sexe sont des causes générales de modification, il en est d'autres qu'on peut appeler accidentelles, par exemple les infirmités corporelles, l'affaiblissement des facultés morales (1), les préoccupations trop vives des besoins du corps (2), les lésions de l'organe cérébral qui altèrent ou suspendent la pensée (3).

Pour arriver à la connaissance entière de notre nature, S. Thomas parcourut toute l'échelle des êtres impersonnels, toute la richesse et la variété de l'œuvre divine, à partir des corps inanimés (4), et en passant par les plantes (5), par l'âme sensitive des animaux, c'est-à-dire par les nuances les mieux liées, les gradations les plus harmonieuses (6).

L'animal n'est déjà plus la plante; la plante n'est organisée que pour les fonctions de nutrition et de reproduction; dans l'animal, il y a un principe qui n'est ni le principe nutritif, ni le principe reproductif; c'est

(1) « Si autem in operatione intellectus accidit fatigatio aut impedimentum propter infirmitatem corporis. hoc non est propter debilitatem ipsius corporis, sed propter debilitatem virium quibus intellectus indiget, scilicet imaginationis, memorativæ et cogitationis virtutum. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 79.

(2) « Nam anima, quandò impeditur ab occupatione circà corpus proprium, redditur debilior ad intelligendum aliqua altiora. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 81.

(3) « Necessaria est bona dispositio cerebri. » q. Quodl. q. de Animâ, a. 8.

(4) « Ex rebus omnibus inanimata corpora infimum locum tenent. » S. Cont. Gent., l. 4, c. XI.

(5) « Post inanimata verò corpora, proximum locum tenent plantæ, in quibus jam emanatio ex interiori procedit. » Ib.

(6) « Ultra plantarum verò vitam altior gradus vitæ invenitur. » Ib.

le principe qui s'empare de l'ensemble de l'animal, s'en sert, en dispose, mais ne s'exerce pas en dehors du corps. Ce n'est donc pas l'homme encore (1); c'est plus que la chose, c'est la sensibilité, et moins que la personne (2). Aussi voyons-nous que la sensation suit tous les degrés qu'on aperçoit dans ce règne de la nature : sourde, confuse dans les espèces inférieures, elle s'épanouit, s'éveille à mesure que l'organisation devient plus parfaite, et n'arrive que chez l'homme à ce degré de conscience qui en fait le chef-d'œuvre de la création (3).

Cette grandeur est dans l'intelligence (4); et quand les animaux montrent de l'industrie, S. Thomas les compare à des horloges et autres matières ingénieuses, où toutefois l'industrie réside, non dans l'ouvrage, mais dans l'action (5). Telle est la loi de continuité.

(1) « Est igitur snpremus et perfectus gradus vitæ qui est secundum intellectum; nam intellectus in se ipsum reflectitur, et se ipsum intelligere potest. » Ib. « Si quis diversas species rerum considerat, in eis quidam ordo ostenditur prout viventia sunt suprà non viventia, et animalia suprà plantas, et homo super alia animalia. » S. Cont. Gent., l. 4, c.24.

(2) « Nam suprà inanimata corpora inveniet plantas, et super has irrationabilia animalia, et super hæc intellectuales substantias; et in his singulis horum inveniet diversitatem, secundum quod quædam sunt aliis perfectiora. » S. Cont. Gent., l. 4, c. 66.

(3) « Per intellectum homo omnia animalia transcendit. » S., p. 1, q. 76, a. 1.

(4) « Solæ autem vires quæ sunt propriæ animæ, scilicet rationales, sunt hominis tantum. » S., 1a 2ae, q. 55, a. 2.

(5) « Animalia intellectum non habent; quod ex hoc apparet quia non operantur diversa et opposita, quasi intellectum habentia, sed sicut à naturâ mota ad determinatas quasdam operationes et uniformes in eâdem specie, sicut omnis hirundo similiter ædificat. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 66.

Tous les êtres que contient la nature ne forment entr'eux qu'une seule chaîne, dans laquelle les différentes classes tiennent si étroitement les unes aux autres ou sont séparées par des différences si insensibles, qu'il est impossible de fixer précisément le point où quelqu'une finit et commence (1). Il existe aussi entre les intelligences une filiation qui les lient les unes aux autres, sans s'inquiéter d'un intervalle de quelques siècles. Avec combien de raison, l'histoire entière le dit.

S. Thomas s'occupa d'une question à laquelle le docteur Gall a donné un grand éclat, c'est-à-dire de l'union entre le principe constitutif de la personnalité humaine et son organisme matériel. Cet hyménée existe (2). Mais, de quelle manière une substance intellectuelle est-elle dans un corps? Non par forme de mélange (3), ou par le contact proprement dit (4), ni par la contiguité, ni par la composition (5), mais par

« Tum ex hoc quod habent judicium ad aliquod determinatum et non ad omnia, sicut apes non habent industriam ad faciendum aliquod aliud opus nisi favos mellis. » Q. Quodl., q. de Voluntate, a. 1.

(1) « Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerare potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis ; sicut quædam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum, etc. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 68. Voyez : Dissertatio de lege continuitatis seu gradationis, (1760) par Plouquet.

(2) Voyez le ch. 56 du 2e livre de la Somme contre les Gentils : De l'union de l'âme et du corps.

(3) « Non potest corpori uniri per modum mixtionis. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 56.

(4) « Non per modum contactus propriè sumpti. » S. Cont. Gent., l. 2., c. 56.

(5) « Neque continuatione neque compositione aut colligatione. » Ib.

association. C'est par là que l'âme vivifie le corps et se gouverne elle-même par la raison (1). Et quand elle sort d'elle-même, elle entre dans le monde de la logique et de l'ontologie.

La certitude des recherches objectives dépend de la certitude des recherches subjectives. L'objectif n'existât-il pas, l'âme n'en serait pas moins réelle. Si donc il y a dans l'empirisme une doctrine vraie en elle-même, il y a dans l'homme un autre ordre de connaissances dans leurs rapports avec la pensée (2), et qui contient tous les éléments fondamentaux du problème des êtres. C'est ainsi que S. Thomas réfute d'avance la théorie de M. de la Mennais s'élevant avec force contre les psychologues (3) et le sensualisme, qui entreprend de circonscrire toute existence humaine dans les étroites limites de la vie sensitive.

(1) « Corpus suâ societate vivificat et semetipsum suâ ratione disponit. » Ib. c. 68.

(2) « Si igitur in sensitivâ cognitione est aliquid conservans apprehensa, multô fortius hoc erit in conditione intellectivâ. » Ib. c. 74.

(3) Esquisse d'une philosophie, tom I., Préface, VII.

MÉTHODE PSYCHOLOGIQUE,

D'APRÈS S. THOMAS.

Le principe intelligent, qui a conscience de lui-même, étant l'objet de la psychologie, la méthode psychologique, c'est-à-dire celle qui explique le dehors par le dedans, les passions par la volonté, les sens par la raison, est donc la vraie méthode. L'ordre des idées dans la recherche de la vérité et l'enchaînement des vérités entre elles, donnent à la philosophie un point de départ scientifique, l'appuient sur un principe ferme, inébranlable.

« Que Mallebranche, Bossuet et Fénelon, venus après Descartes, aient fait à l'évidence et à la raison leur juste part, cela s'explique. Mais que cette même part, S. Thomas l'ait faite au 13e siècle, qu'il ait chargé la raison naturelle de résoudre un nombre considérable de questions aussi épineuses, voilà ce qui place très haut, parmi les philosophes, le Docteur angélique (1). »

Dans sa Somme de théologie, on trouve une psychologie développée dans de larges proportions. Saint Thomas y suit Aristote et S. Augustin. Aristote croyait peu à la possibilité d'observer l'âme directement et

(1) Revue des cours publics, 1er juin 1856, p. 343.

THE INSTITUTE OF MEDIÆVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE

facilement [1]. S. Augustin dit, au contraire, avec une profondeur et une clarté métaphysique admirables, que l'âme se connaît elle-même, non par la présence en elle-même d'une apparence ou d'une image, mais par une présence intérieure et vraie, c'est-à-dire par la conscience, car rien au monde ne lui est plus présente qu'elle-même, et c'est ainsi qu'elle vit, qu'elle se souvient, qu'elle connaît et qu'elle veut [2].

Pour se voir, S. Thomas se regardera-t-il dans l'âme? Il y distingue deux degrés de connaissances, et prouve : 1° que notre intellect connaît en elles-mêmes et dans leur essence les habitudes de l'âme; 2° que les choses matérielles qui sont hors de notre âme, nous sont connues parce que leurs images sont présentes à notre âme. Mais, comme les habitudes de l'âme sont présentes dans notre âme par leur présence même, elles sont connues par l'intellect dans leur essence même [3].

Ce n'est donc pas Aristote que S. Thomas suit, puisque Aristote prétend connaître mieux les autres que lui-même. C'est S. Augustin dont le saint Docteur adopte les termes mêmes, puisqu'il répète avec lui que nous connaissons nos habitudes en elles-mêmes, non pas dès l'origine, il est vrai, car pour que l'esprit connaisse son acte, il faut qu'il ait agi au moins une fois, et ce premier exercice est toujours provoqué par

(1) Ethiq. à Nicom. IX, 9. — Topiques, liv. VI, C. II, § 3.

(2) S. August. de Trin., l. X, C. 16. ed. Gaume, p. 1364.

(3) « Per scientias speculativas possumus pervenire ad sciendum de animâ quid est.» S. Cont. Gent., l. 3, C. 46.

un objet sensible (1), mais cependant d'une manière certaine et par le cri de la conscience (2). L'âme saisit à la fois, par la perception de conscience, le fait et la cause, le sujet et le phénomène, la raison universelle et l'être particulier (3). Mais connaissons-nous l'âme elle-même, en elle-même et par elle-même?

Nous n'avons, dit S. Thomas, que deux manières de connaître notre âme: 1° parceque nous nous sentons connaître; 1° parce que nous induisons la nature de l'âme de la nature même de nos actes intellectuels. Mais, dans aucun cas, nous ne connaissons notre âme par elle-même et dans son essence (4).

(1) « Unde et intellectus potest suum actum cognoscere, sed non primo.» S. Thomas. « Sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia.» Ibid.

(2) « Sic igitur, secundum intentionem Augustini, mens nostra per se ipsam novit seipsam, in quantum de se cognoscit quod est; ex hoc enim quod percipit se agere, percipit se esse; agit autem per se ipsam; undè per se ipsam de se cognoscit quod est.» S. Cont. Gent., l. 3. C. 46.

(3) « Scimus quia sunt, in quantum actus percipimus.» S. Cont. Gent., l. 3. C. 46. « Quod verô sint ex ipsorum actuum qualitate invenimus.» Ib. « Sicut autem de anima scimus quia est per se ipsam, in quantum ejus actus percipimus, quid autem sit inquirimus ex actibus et objectis per principia scientiarum speculativarum, ita etiam de his quæ sunt in animâ nostrâ, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, in quantum actus percipimus; quid verò sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus.» S. Cont. Gent., l. 3. C. 46.

(4) «Non ergò per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster» : et hoc dupliciter : uno quidem modo particulariter, secundum quod Socrates, vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo in universali, secundum quod naturam humanæ mentis ex actu intellectus consideramus... S. Theologiæ q. 87, a. 1. Voyez Buchanan, *Historia animæ humanæ*. Schmitt, *Histoire de la conscience*. Naas, sur les premiers essais psych. chez les Grecs, dans le tom. 1, du magasin psych. de Schmitt. Carus, hist. de la Psychologie.

L'âme ne se connaîtrait certes pas si elle n'agissait jamais. Pour se connaître soi-même, il faut être averti que l'on existe. Or, on ne peut être averti que par les formes mêmes de l'existence, par l'exercice même des facultés de l'être. Il est donc rigoureusement vrai que l'âme ne se connaît elle-même qu'à la condition que ses facultés s'exercent : ce qui revient à dire que, pour se connaître, il faut être ([1]). Mais la philosophie moderne n'accorde pas à S. Thomas sa seconde thèse que nous ne connaîtrions la nature de l'âme que par la considération de la nature de ses actes, c'est-à-dire de ses opérations ([2]). Elle affirme que l'acte de l'âme ne peut pas se séparer de l'âme même, ni la pensée de l'âme pensante ; qu'il n'y a rien de plus réel que *moi*, rien qui ne puisse mieux être connu et dont l'existence soit plus évidente que cette force intelligente et libre que je suis, que j'aperçois à la fois, par un même acte de la pensée, dans ses opérations et dans son principe, et appuie ses arguments sur l'autorité de S. Augustin([3]).

S. Thomas établit que notre pensée n'est pas tellement identique à son objet, que nous puissions, par un seul acte de notre esprit, saisir et notre pensée et l'objet de notre pensée à la fois. La psychologie moderne ne peut pas mieux s'exprimer. Ce fait si impor-

([1]) « La conscience ne nous donne qu'une opération indirecte du moi. » Cours d'hist. de la philos., par M. V. Cousin, (année 1816-1817), p. 104. « Nous avons conscience des sensations, des désirs, des pensées qui affectent le moi, et non pas du moi lui-même. » Essais de philos., par M. Dugald-Stewart.

([2]) Voyez le 46e chap. du liv. de la Somme contre les Gentils : Pendant cette vie l'âme ne se connaît pas elle-même.

([3]) De Trinitate, l. 9, c. 3.

tant, que l'homme connaît tous les actes de sa propre pensée, le saint Docteur l'a mis dans tout son jour. Il attribue le fait de conscience à l'intellect lui-même, dont la conscience est une des formes les plus élevées et les plus précieuses. Or, la conscience est formée par la réunion de trois éléments très distincts : l'élément personnel, l'élément actif et l'élément universel ou absolu. L'élément personnel, c'est cette propriété de la pensée d'apercevoir ses propres opérations ([1]). L'élément actif, c'est la volonté ([2]), qui tombe en même temps que la pensée sous la perception de la conscience, qui comprend au moins la conscience de celui qui veut et l'idée de ce qu'il veut, et sans laquelle le sujet de la pensée, le *moi*, ne serait encore qu'une intelligence personnelle, un esprit, non une âme ([3]). Enfin l'élément objectif, ce sont les idées de la raison ou les principes *à priori* qui nous forcent de nous élever de ce qui est en nous à ce qui est hors de nous et au-dessus de nous, du phénomène à la substance, de l'effet à la cause, du contingent au nécessaire, du relatif à l'absolu. S. Thomas reconnaît ces trois conditions dans la conscience ([4]), qui renferme des éléments inexplicables par la sensation([5]).

([1]) « Manent enim operationes illæ quæ per organa non exercentur ; hujus modi autem sunt intelligere et velle. » S. Cont. Gent., l. 2. C. 81.

([2]) « Omnis motus voluntatis ab interiori procedit.» S. Cont. Gent.. l. 3. C. 88.

([3]) « Voluntas potentia non utens organo, sicut nec intellectus.» S. Cont, Gent., l. 2. C. 81.

([4]) « Intellectus in potentiâ ad omnia intelligibilia.» S. Cont. Gent., l. 2. C. 96.

([5]) « Sensibilia non sunt secundum se intelligibilia ; — intelligibilia sunt quæ intelligit intellectus noster.» Ib.

Cette vue pénétrante sur le monde secret de l'âme est due à une réflexion puissante (1). *Intelligo me intelligere,* dit S. Augustin ; non-seulement l'intellect se connaît lui-même et ses actes, mais encore les actes de la volonté (2). S. Thomas classe les différents phénomènes qui émanent de l'intelligence, selon leurs ressemblances et leurs différences ; il rapporte chaque classe de phénomènes à une faculté correspondante. Ces recherches terminées, le saint docteur s'occupe de la méthode d'argumentation, méconnue par Descartes, et tire des inductions sur la nature même du principe intelligent. En distinguant les différentes propriétés de l'âme, il n'admet de facultés distinctes, qu'autant qu'on rencontre d'espèces d'actes ou d'effets qui ne peuvent être rapportés qu'à un principe commun. Or, le principe commun des diverses propriétés de l'âme est une force douée de conscience (3).

Pour avoir une science parfaite d'une faculté de l'âme, il ne suffit pas de connaître sa loi, c'est-à-dire de quelle manière elle agit, à quelle condition elle agit et quel rôle elle joue dans l'ensemble de la vie intellectuelle et morale, il faut encore unir l'étude de la physiologie à celle de la psychologie et à la vertu de l'histoire, et les compléter l'une par l'autre. Il existe

(1) « Quanto magis mens nostra ad contemplanda spiritualia elevatur, tantò magis abstrahitur à sensibilibus.» S. Cont. Gent., l. 3. C. 47.

(2) Voyez dans S. Thomas l'art. 4 de la 87 : « Utrum intellectus intelligat actum voluntatis.

(3) « Quum potentia animæ nihil aliud sit quam proximum principium operationis animæ, quæcumque harum operationum non possunt reduci in unum principium requirunt diversas potentias. » S. p. 1. q. 78. a. 4.

entre la psychologie et la physiologie de nombreux rapports dont l'étude est importante pour le philosophe comme pour le physiologiste et leur offre à tous deux une sorte de frontière commune. En réunissant la méthode psychologique, la méthode d'augmentation et la méthode historique, on composerait une méthode unique qui n'aurait rien d'exclusif, et qui serait la véritable méthode (1).

S. Thomas ne conçut pas l'intelligence, la sensibilité et la liberté comme trois âmes, mais comme les trois modes d'une même force, les trois fonctions d'une même vie dont une seule âme est le principe (2). Il se prononça fortement contre Platon, qui contestait à une seule âme le principe de l'intelligence, de la nutrition et de la sensibilité (3). Sous la multiplicité phénoménale se cache l'unité substantielle : la même âme conçoit, sent et veut (4). Elle n'est pas unie non plus à

(1) Voyez de la métaphysique d'Aristote, par V. Cousin ; les cours de philosophie par E. Geruzez, Darimon ; les réponses aux question de philosophie par M. Charma.

(2) «Dicimus unam esse eamdemque animam in homine, quæ et corpus suâ societate vivificet et semetipsam suâ ratione disponat.» S. Cont. Gent. l. 2, c. 58.

(3) «Ponit enim Plato non esse eamdem animam in nobis intellectivam, nutritivam et sensitivam. Quod autem sit impossibile, sic ostendendum est.» Ibid. Dans le 4e livre de la République, Platon ramène son opinion à des termes plus philosophiques. Il n'admet là qu'une âme, mais douée de puissances diverses, l'intelligence ou la raison, le cœur ou le courage, le désir ou l'appétit. La raison se distingue de l'appétit, en s'opposant à lui. A la raison seule appartient le droit de défendre et de commander : l'appétit, au contraire, n'a aucun titre pour ordonner. Qnant au ceurage, il ne se distingue pas moins de l'appétit que de la raison.

(4) Une seule âme, trois puissances, disait aussi S. Basile. Voyez le chap. 58 du 2e liv. de la Somme contre les Gentils : le principe nutritif, sensitif et intellectuel, ne constitue pas trois âmes dans l'homme.

plusieurs corps [1] : elle est la forme du corps [2], et garde toujours, parmi toutes ses modifications, son unité, quoiqu'on puisse lui donner, en tant qu'elle entend, qu'elle sent ou qu'elle veut, non-seulement divers noms, mais encore divers attributs.

En essayant d'expliquer le comment de l'union de l'âme et du corps, les philosophes ont imaginé une foule d'hypothèses. Elles ne manquèrent pas plus au moyen-âge qu'à toute autre époque. S. Thomas en réfute un bon nombre, qui portent presque toutes sur l'existence d'un prétendu médiateur, mais en variant sur sa nature. Les uns disaient que l'âme était unie au corps, *mediante spiritu corporeo*; d'autres disaient: *mediante luce*, et l'on avait distingué les différentes espèces de lumières qui servaient d'intermédiaires entre le corps et les différentes âmes. L'âme végétative était unie au corps, *mediante luce cœli sidereâ*; l'âme sensitive, *mediante luce cœli orgotallini ;* l'âme rationnelle, *mediante luce cœli empyrei.*

S. Thomas enseigne que l'âme est unie au corps immédiatement, et qu'il n'est pas nécessaire de recourir à quelque moyen qui opère cette union, soit à l'image, comme le veut Averrhoës, soit aux puissances de l'âme, ainsi que d'autres le prétendent; ou, comme

(1) «Non ergò una anima pluribus corporibus unitur.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 83.

(2) «Animam uniri corpori ut formam, etc.» S. Cont. Gent. «Quod ut propria forma anima corpori uniatur sic probatur, etc.» S. Cont. Gent. l. 2, c. 57.

quelques-uns l'ont imaginé, à un esprit corporel [1]. Et, comme la partie rationnelle est la partie principale de l'âme, c'était celle-là que le saint Docteur considérait comme la véritable forme du corps. Nous sommes, disait-il, hommes par l'âme intelligente, animaux par l'âme sensitive, êtres vivants par l'âme nutritive [2]. L'ordre qui rattache l'âme sensitive à l'âme intelligente et l'âme nutritive à l'âme sensitive est le même qui existe entre la puissance et l'acte; c'est-à-dire le principe nutritif, sensitif et intelligent nous a été confié; c'est à nous à le faire passer par les divers degrès d'éclat dont il est susceptible [3]. Mais si l'entendement se sert des sens et des images sensibles pour devenir une puissance, ce n'est pas en se tournant de ce côté là qu'il se remplit de vérité. Les idées ne peuvent éclore de la seule matière.

Il n'y a donc pas d'identité quant au mode entre l'être de la matière et celui de la substance intellectuelle; car l'être de la matière corporelle est comme celui d'un sujet qui reçoit quelque chose et se trouve élevé jusqu'à une autre substance qui l'emporte sur lui en noblesse, tandis qu'en le prenant dans la substance intellectuelle, il faut considérer cette dernière

(1) «Ex præmissis concludi potest quòd anima immediatè corpori unitur; nec oportet ponere aliquod medium quasi animam corpori uniens: vel phantasmata, sicut dixit Averrhoes; vel potentias ipsius, sicut quidam dicunt; vel etiam spiritum corporalem, sicut alli dixerunt.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 71.

(2) «Secundum animam intellectivam dicimur homines, secundum sensitivam animalia, secundum nutritivam viventia.» S. Cont. Gent. l. 2, c. 58.

(3) «Nam ordo sensitivi ad intellectivum et nutritivi ad sensitivum est sicut ordo potentiæ ad actum.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 58.

comme un principe à qui cet être convient à raison de sa propre nature [1], c'est-à-dire dans le divers, le multiple, le variable, car elle est une et identique à elle-même.

L'âme n'est pas engagée dans la matière et connaît l'universel [2]. Une autre preuve de la conception que l'intelligence se forme de l'être, c'est que les sens ne découvrent que les conditions du lieu et du temps, tandis qu'elle a la notion du temps infini et illimité [3]. Aucun sens d'ailleurs n'a conscience de lui-même et de son opération. Ainsi la vue ne se voit pas elle-même et ne voit pas qu'elle voit ; cette connaissance appartient à une puissance plus élevée, c'est-à-dire à l'intelligence [4].

Mais, l'âme est-elle universelle ou individuelle ? Si, comme l'enseigne Averrhoès, l'intelligence subsiste universellement, et si nos âmes ne sont que des formes accidentelles dégagées de ce principe commun, le domaine propre de l'intelligence, la sphère où se déploient dans toute leur plénitude les facultés actives, est un

(1) «Non est autem ità ; est enim (esse) materiæ corporalis ut recipientis et subjectivi ad aliquid altius elevati, substantiæ autem intellectualis ut principii et secundum propriæ naturæ congruentiam.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 68.

(2) «Intellectus autem cognoscitivus universalium.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 66.

(3) «Potentia autem intellectus est quodamodo infinita in intelligendo.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 49.

(4) «Nullus sensus se ipsum cognoscit nec suam operationem ; visus enim non videt se ipsum nec videt se videre ; sed hoc superioris potentiæ est. Intellectus autem cognoscit se ipsum et cognoscit se intelligere.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 66.

monde supérieur à notre monde, et elle ne rencontre ici-bas, dans nos âmes subalternes, que de passifs instruments. S. Thomas admet cette définition de l'intelligence, si c'est Dieu qu'elle concerne; mais il proteste avec énergie contre la chimère d'une âme universelle qui servirait d'intermédiaire au créateur pour conserver et gouverner ses créatures (1). L'homme n'existe même qu'en vertu de l'union de l'âme et du corps (2). Ils ont des opérations propres et communes (3).

Le corps est l'instrument de l'âme; le domaine de l'âme comprend toutes les régions du corps animé (4). Cette totalité de l'âme, est-elle une somme, une collection? Non; l'âme est indivisible (5). Simple, elle ne peut être fractionnée que fictivement (6). Sous ce dernier point de vue, elle n'est pas toute entière dans chaque partie du corps (7), mais son activité se mani-

(1) «Oportet igitur, in uno homine unam tantam animam esse.» S. Cont. Gent. l. 2, c. 58.

(2) «Ex unione autem animæ et corporis fit homo.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 57.

(3) «Quamvis autem animæ sit aliqua operatio propria, in quâ non communicat corpus, sicut intelligere, sunt tamen aliquæ operationes communes sibi et corpori, ut timere, et irasci, et sentire, et hujusmodi.» Ibid.

(4) «Anima est tota in quâlibet parte corporis.« S., p. 1, q. 69, a. 3. «Ostendi potest animam totam in toto corpore esse et totam in singulis partibus.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 72.

(5) «Totalitas quantitiva non potest attribui animæ, nec per se, nec per accidens.» S., p. 1, q. 76, a. 8.

(6) «Anima .... simplex in substantiâ.» S. Cont. Gent. , l. 2. c. 72.

(7) «Aliqua pars est animæ, quæ non potest attribui parti corporis, scilicet intellectus, ... Non est alicujus partis corporis.» S. Cont. Gent. l. 2, c. 58.

feste de différentes manières : elle est multiple par sa puissance et capable de plusieurs opérations ([1]).

La psychologie place la certitude de notre existence et celle des autres êtres sur le fondement de la conscience. Nous ne savons rien de notre être que par les idées qui sont en nous. Il n'y a que la conscience prise pour point de départ, qui puisse nous sauver en même temps d'un sensualisme étroit et d'un idéalisme chimérique. La nature du principe pensant, c'est l'âme ; son opération, c'est l'acte de connaître ([2]). Il y a une différence entre les connaissances que l'âme obtient par l'entremise des organes, et celles qu'elle obtient par elle-même. Les lois de l'intelligence constituent un monde à part, qui domine le monde visible, mais n'en dépend pas. Les opérations indépendantes des organes corporels, sont celles de connaître et de vouloir ([3]) ; les opérations dépendantes des organes corporels, sont les objets existants dans ces organes, comme les images, etc. ([4]). Quant aux autres opérations, l'âme a besoin de divers organes dont ses puissances sont les actes propres : la vue est l'acte de l'œil ; l'ouïe, celui des oreilles, et ainsi des autres ([5]). Mais,

([1]) «Etsi anima sit simplex in substantiâ, est tamen multiplex in potentiâ et multarum operationum.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 72.

([2]) «Ejus operatio, quæ est intelligere.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 81.

([3]) «Operationes illæ quæ per organa non exercentur, sunt intelligere et velle.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 81.

([4]) «Objecta in corporis organis existentia, quæ sunt phantasmata.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 81.

([5]) «Indiget diversis organis ad suas operationes complendas, quorum diversæ animæ potentiæ proprii actus esse dicuntur, sicut visus oculi, auditus aurium, et sic de aliis.» S. Cont. Gent. l. 2, c. 72.

comme l'âme est le principe des connaissances, l'idée de vertu et de vice, de conscience et de devoir, de mérite et de responsabilité, est pleine, distincte et mieux comprise que ce qui se passe dans l'ordre matériel.

« Ainsi l'homme le plus savant, dit Mgr Parisis, ne sait pas bien ce que c'est qu'un insecte, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus petit et de plus commun, et l'homme le plus simple sait bien, sait très bien, s'il le veut, ce que c'est que la vertu, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus sublime..... Au contraire, dans l'ordre matériel, il ne voit que des surfaces, parce qu'il ne doit que le traverser, et que, dès-lors, il lui suffit d'en connaître ce qui peut être utile à son passage [1].»

[1] «Apprehendit rem quantùm ad exteriora ejus accidentia, ... sed intellectus ingreditur ad interiora rei.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 11.

CLASSIFICATION

DES FACULTÉS ET DES ÉMOTIONS DE L'AME, D'APRÈS S. THOMAS.

Les facultés ou les puissances de l'âme constituent son essence : l'esprit, la connaissance et l'amour, sont, dit S. Augustin, substantiellement dans l'âme, ou, pour ainsi dire essentiellement (1). La mémoire, l'intelligence et la volonté sont une seule vie et une seule essence (2). Cette raison est sans réplique. Si l'âme est divisible, en tant qu'être, en acte et en puissance, cela ne peut être vrai qu'aux yeux de l'analyse; mais en fait, la puissance, c'est l'âme qui peut agir quand elle voudra ; l'acte, c'est l'âme agissant. Il est manifeste que toutes ses puissances, soit qu'elles aient pour sujet l'âme seule, soit qu'elles aient pour sujet l'âme et le corps, découlent de l'essence de l'âme comme de leur principe (3). Les facultés de l'âme sont donc l'âme, son essence même.

(1) Au livre 9 de la Trinité, c. 4.

(2) Au livre 10 de la Trinité, c. 11. « Apprehendere et conservare oportet quod in supremâ potentiâ, scilicet in intellectu uniantur. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 74.

(3) « Potentiæ animæ fluunt ab essentiâ animæ sicut à principio. » S. Theol., p. 1, q. 77, a. 6.

Mais quelle est leur classification ? La vraie classification des connaissances humaines s'effectue d'après leur caractère de contingence ou de nécessité. C'est là la question vitale de la philosophie. S. Thomas enseigne expressément que, dans la hiérarchie des facultés humaines, il y a la puissance végétative ou nutritive, la puissance sensitive ou la connaissance sensible et la puissance de connaître ou l'intelligence (1). La faculté végétative est chronologiquement la première, hiérarchiquement la dernière (2). L'intelligence est au-dessus des sens ; elle s'élève jusqu'à Dieu (3).

Le S. Docteur s'applique d'abord à la connaissance sensible, comme la plus rudimentaire (4). Cet ordre est celui de la raison. S. Thomas ne prétend pas expliquer nos idées par la sensation. Il ne néglige pas les rapports qui lient les phénomènes rationnels aux phénomènes sensitifs. La raison et les sens entrent en exercice : leur action simultanée donne des résultats heureux (5). La sensation nous conduit à la nature physique, la raison nous révèle l'immatérielle vérité. Mais la réflexion est si faible dans un grand nombre

(1) « Tres sunt potentiarum species : potentiæ nutritivæ seu vegetativæ, sensitivæ et intellectivæ.» S., p. 1, q. 77, c. 4.

(2) « Secundum ordinem dignitatis, potentiæ intellectivæ sunt priores potentiis sensitivis, dirigunt eas et imperant eis, et potentiæ sensitivæ priores sunt potentiis nutritivis; secundum verò ordinem generationis et temporis è converso.» S., p. 1, q. 77, a. 4.

(3) « Intellectus est melior sensu.» S. Cont. Gent. l. 3, c. 33. «Homo naturali lumine rationis in Dei cognitionem ascendit.» S. Cont. Gent., l. 4, c. 55.

(4) « Cognitio hominis à sensu oritur. » S. Cont. Gent., l. 4, c. 55.

(5) « Anima sensitiva hominis est etiam intellectiva. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 89.

d'hommes, qu'ils s'imaginent que toutes nos connaissances, toutes nos idées dérivent de la sensation, et qu'il n'y a pas dans la conscience un seul phénomène qui ne soit réductible à cette origine (1). Cependant la perception sensible a pour antécédent nécessaire un acte de l'intelligence. Puis, la raison conserve, mieux que les sens, les notions acquises (2).

Les puissances ou facultés de l'âme ont donc une classification : mais comment les distinguer ? Est-ce par leurs actes et leurs objets (3) ? Les facultés générales et primordiales de l'âme diffèrent entre elles comme leurs actes. Connaître n'est ni agir ni être ému ; agir n'est ni être ému ni connaître ; être ému n'est ni connaître ni agir. L'âme produit donc trois espèces au moins d'actes ou de phénomènes irréductibles l'un à l'autre ; mais l'esprit ne peut pas se détacher de la volonté, de la sensibilité, de tout ce qui tombe sous la conscience de l'âme toute entière. Ainsi, les trois facultés primordiales de connaître, d'agir, d'être ému, ne diffèrent pas comme leurs objets : l'intelligence, la volonté et l'amour peuvent se porter ensemble vers la vérité, leur but commun.

La philosophie moderne trouve la théorie de S. Thomas sur les facultés de l'âme remarquable. Elle y

(1) « Intellectus autem communiter hominum hujus dispositionis invenitur quod ejus cognitio ex rebus causatur magis quam suâ conceptione res causare possit.» S. Cont Gent., l. 3, c. 105.

(2) « Si igitur in sensitivâ cognitione est aliquid conservans apprehensa, multo fortiùs erit in conditione intellectivâ.» S. Cont. Gent., l. 2. c. 74.

(3) « Utrum potentiæ distinguantur per actus et objecta.» Q. 77, a. 3.

signale : 1° la distinction et l'énonciation précise de toutes les questions qu'une psychologie méthodique et fondée sur l'expérience doit commencer par résoudre ; 2° cette vérité incontestable, que l'âme, sans rien perdre de son unité, a des puissances diverses dont l'action ou le développement constitue sa vie ; 3° ce principe vrai, que les facultés varient autant de fois que les actes ou les phénomènes qu'elles produisent ; 4° enfin, une liste des facultés de l'âme qui contient en germe quelques-unes des divisions principales de la science moderne (1).

La volonté agit sur la sensibilité, qui est un phénomène passif ou une émotion de l'âme (2). La sensibilité a besoin d'être cultivée ; cette culture est la partie la plus difficile et la plus importante de l'éducation. S. Thomas divise les phénomènes de la sensibilité en agréables, désagréables et indifférentes (3). En l'absence de toute idée, de tout acte d'intelligence, nous restons impassibles. Les forces matérielles en sont là ; elles n'ont ni peine ni plaisirs ni inclinations ni répugnances morales (4). Quant aux forces intelligentes, elles éprouvent des émotions qui, tantôt les épanouissent, tantôt les resserrent ou les laissent immobiles. Il y a plaisir dans le premier cas, dans le second douleur,

(1) Revue des cours publics, 3 août 1856, p. 69.

(2) « Sensus est quædam potentia passiva.» S., p. 1, q. 78, a. 3.

(3) « Pati tripliciter dicitur : ex. grat., quum homo ægrotat aut tristatur. Secundo modo minùs propriè dicitur non solum qui ægrotat, sed etiàm qui sanatur, etc. Q. quodl. q. de veritate, a. 10.

(4) Voyez Reid, Facultés int. Es. 2, ch. 16.

indifférence dans le troisième. La joie est attractive; la douleur répulsive. La sensation agréable dilate le cœur, l'anime, l'échauffe; la sensation pénible le contracte. Et plus les âmes ont de sensibilité, de délicatesse et de réflexion, plus elles s'affectent, s'émeuvent et absorbent l'action bienfaisante ou malfaisante qu'elles éprouvent.

DIFFÉRENTS ÉTATS DE L'AME :

ACTIVITÉ ET PASSIVITÉ, D'APRÈS S. THOMAS.

Dans toutes les langues, il y a des mots qui distinguent ces deux états, les désignent par leur caractère, les mettent en contraste. Ces mots sont les substantifs, activité, passivité, et tous ceux qui appartiennent à la même famille.

Considéré en soi et d'une manière absolue, l'être n'est ni actif ni passif : la passivité du sujet se diversifie à raison des formes ou des espèces diverses des principes actifs ([1]). Si donc un être modifie l'autre, l'être modifié sera dit passif, relativement à l'être modifiant ; celui-ci sera dit actif relativement à l'être modifié. En d'autres termes, l'agent est l'être qui cause la modification ; le patient celui qui la subit. L'activité appartient donc à la cause. Une cause est toujours active en tant que cause ; mais le même être qui était sujet d'action, peut devenir objet d'action. Plus encore : un même être peut devenir tout à la fois passif et actif. Ces deux états, en apparence si divers et si opposés, peuvent donc exister simultanément. La puissance

([1]) « Pati autem ipsum patientis diversificatur secundum diversas formas activorum sive species. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 73. V. Laromiguière, Leçons de philos., p. 1, leçon 4.

passive extérieure ou matérielle, intérieure ou intellectuelle, a la même étendue que la puissance active du même genre [1].

Il serait difficile de trouver dans la vie réelle une seule position où l'homme ne fût pas tout à la fois actif ou passif : passif, quand on l'envisage sous un certain point de vue, c'est-à-dire quand il reçoit quelque chose [2] ; actif, quand les opérations ont lieu dans l'esprit [3]. L'homme étant susceptible de subir certains phénomènes intellectuels et d'en produire d'autres, on établira une distinction entre les propriétés qui le rendent capable de subir ces phénomènes ou de les produire. Il aura, si l'on peut s'exprimer ainsi, des propriétés passives et des propriétés actives [4]. En effet, l'opération propre et naturelle de l'âme est de connaître [5], et cette opération présente un double caractère : de passivité, en ce que l'intellect est affecté par un être intelligible, pour devenir la condition même de l'autorité, l'occasion, l'antécédent nécessaire, et d'activité, parce que l'intellect fait passer ce qui est intelligible en puissance à l'état d'intelligible en acte. Sans passivité, point de raison d'agir ; la nature de

(1) « In omni genere, tantum se extendit potentia passiva quantum potentia activa illius generis. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 60.

(2) « Nam pati recipere quoddam est. » S. Cont Gent., l. 2, c. 55.

(3) « Unde non est aliqua potentia passiva in naturâ, cui non respondeat aliqua potentia activa naturalis. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 60.

(4) S. Cont. Gent., l. 2, c. 60.

(5) « Ita sit homo propter id quo intelligit. Id autem quo intelligit anima vel homo per animam, est intellectus. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 73.

l'homme exige donc qu'il y ait en lui un principe particulier de chacune de ces opérations ([1]).

Mais passivité et inertie ne sont pas synonymes. L'être inerte serait comme la plante, qui ne germe et ne croît, ne porte feuille et fruits que sous l'influence de la nature. Cependant, l'âme humaine a des moments où elle ne met rien du sien dans ses perceptions ; elle ne s'y attend ni ne s'y prépare, elle ne les cherche ni ne les provoque; elle les reçoit. Considérée sous ce point de vue purement psychologique, la passivité est le moyen d'épreuve que la Providence s'est réservé pour nous faire exécuter ses desseins. C'est par où elle nous pousse à notre perfectionnement. Cette réceptivité ([2]) sert à la communication des grâces. Les prophètes sentaient l'action de l'esprit divin ; ils en étaient saisis; ils en recevaient tout émus une puissante impression. Aussi abondaient-ils en idées qui leur arrivaient à flots, précipitées, impétueuses, telles, en un mot, que les suscite la divinité. Une effusion d'intelligence leur échappait comme de source.

Si S. Thomas semble quelquefois attribuer la passivité à l'intelligence, cette contradiction apparente est expliquée dans la théorie des connaissances où le

([1]) « Hominis autem propria et naturalis operatio est intelligere, quæ non completur sine passione quâdam, in quantum quilibet intellectus patitur ab intelligibili, nec etiam sine actione, in quantum intellectus facit intelligibilia in potentiâ esse intelligibilia in actu. Oportet igitur in naturâ hominis esse utriusque proprium principium. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 76.

([2]) « Recepit illud ab quo erat in potentiâ, etc. » Q. quodl., q. de veritate, a. 10.

S. Docteur montre quel est le jeu combiné de nos facultés. Il reconnaît toute la valeur de l'intelligence, et fait voir qu'elle renferme des phénomènes que nul ne peut ramener légitimement à celui de la sensation (1), des idées nombreuses, très réelles, qui jouent un grand rôle dans la vie et le langage, qui tiennent étroitement à l'humanité (2), et nous élèvent au-dessus de toutes les substances corporelles (3). Le saint Docteur admet une idéologie complète et large, qui avoue les principes d'une immédiate abstraction, mais qui avoue en même temps ceux d'une induction comparative; qui ne repousse ni ne rejette ni les uns ni les autres, mais s'attache seulement à les délimiter et à les distinguer. Cette espèce d'idéologie conclut à une combinaison des deux méthodes, au rationalisme et à l'empirisme, tempérés l'un par l'autre, et renfermés chacun à part dans leur domaine respectif (4).

(1) « Oportet in homine ponere aliquod principium quod se habeat ad intelligere.... hoc autem non potest esse intellectus passivus. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 73.

(2) « Intellectivum, quod homini attribuit. » S. Cont. Gent., l. 2 c. 73.

(3) « Substantiæ autem intellectuales sunt nobiliores substantiis corporalibus. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 90.

(4) « Intelligit quidem immaterialia, sed inspicit ea in aliquo materiali. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 73. « Intellectus est potens in operationem quæ completur absque organo corporali omnino. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 68.

« Je crois que c'est là l'avis le plus sage auquel on puisse s'arrêter. J'en donnerai pour preuve, s'il le fallait, le fait même de la présence de quelque peu de rationalisme dans les plus absolus empiristes, et de quelque peu d'empirisme dans les plus absolus rationalistes. » Cours de philosophie, de Ph. Damiron, Logique, p. 364.

ORGANISATION

DES FACULTÉS INTELLECTUELLES,

D'APRÈS S. THOMAS.

La première qualité de la méthode philosophique est une rigueur inflexible [1]. De même que toute la multitude des anges est distribuée en une triple hiérarchie, supérieure, moyenne et inférieure, de même aussi il y a de l'ordre dans nos facultés intellectuelles [2]. La raison ne se développe qu'à la condition que le moi soit déjà, que le moi n'apparaisse dans la conscience que sous la condition d'une sensation et de mouvements organiques préalables. S. Thomas met d'abord en relief la connaissance sensible, c'est-à-dire les notions dont nous atteignons l'objet par l'intermédiaire des sens. La sensation est le premier langage que la nature emploie pour se faire entendre d'un être animé. C'est par des chocs plus ou moins vifs, par des mouvements plus ou moins doux qu'elle lui parle; elle l'émeut,

(1) « Est quidem ordo inter substantias spirituales. » Q. quodl., q. de Ratione superiori et inferiori. a. 1.

(2) « Sicut in totâ Angelorum multitudine est hierarchia suprema, media et infima, ità in qualibet hierarchia est ordo supremus, medius et infimus. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 95.

avant de lui demander des réflexions ([1]). Cependant, il n'y a pas de phénomène de la sensation qui ne soit déterminé par un phénomène de l'intelligence ([2]). Le rôle de l'esprit est de répondre à l'excitation des sens et de mettre en œuvre les matériaux qu'ils lui fournissent. Par cela-même, l'instrument physique de l'âme, l'organe cérébral, lui transmet d'abord les notions des objets sensibles; et quand il lui offre celle des êtres moraux, il faut, à quelques égards, qu'il leur donne un corps, ou au moins qu'il les transforme en images. Ainsi, la faculté de juger est la condition nécessaire de la faculté de sentir, c'est-à-dire que l'action de l'intelligence est toujours liée à celle de la sensation ([3]). C'est donc suivre la nature, que de commencer la psychologie par la connaissance sensible, racine des facultés de l'âme ([4]).

Le style le plus éloquent est celui qui emprunte le plus d'expressions aux réalités matérielles que le spectacle de la création offre à nos regards. Un langage, dans lequel il entrerait un grand nombre de termes propres à énoncer des idées abstraites, serait sans couleur. Mais la connaissance sensible n'est pas la

([1]) « Naturalis cognitio à sensu principium sumit. Undè tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest per sensibilia.» S., p. 1, q. 12, a. 12.

([2]) « Cognitio nostra hoc ordine progreditur ut primo incipiat à sensu, secundo perficiatur in intellectu.» Q. quodl. q. de veritate, (VIII) p. 296.

([3]) « Et ideò ea quæ in sensu non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenùs in sensibus coram cognitio colligitur.» S. Cont. Gent., l. 1, c. 3.

([4]) « Omnis substantia cognoscitiva, ex sensibus cognitionem suscipiens, habet cognitionem sensitivam.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 96.

seule lumière placée sur l'abîme de notre être; l'intelligence lui vient en aide pour en éclairer les profondeurs (1). En d'autres termes, les sens ne s'appliquent qu'à un seul ordre d'existences ou de phénomènes, aux phénomènes, aux existences qui sont hors de moi, qui occupent une place déterminée dans l'espace; mais, moi, je ne me connais, je ne m'aperçois que par la conscience ou la propriété qu'a l'être pensant, l'esprit, de se replier sur lui-même (2).

La spiritualité commence en l'homme avec la lumière de la réflexion. L'âme s'élève avec la pensée, si bien qu'à la fin elle se trouve amenée sans effort jusque sur les hauteurs de la spiritualité et jusqu'aux contemplations suprêmes. Le principe intelligent ne peut donc être circonscrit par la matière ou confondu avec elle (3). L'exercice de la raison, si supérieure au corps, n'appartient à aucun organe : elle veille quand les sens sommeillent (4). Les notions de l'étendue, de l'espace, du temps, des substances et des causes sont l'objet naturel de l'entendement. Elles s'y trouvent avec les caractères d'immensité, d'éternité, de néces-

(1) « Sensibilia autem non sufficienter ducunt in cognitionem rerum immaterialium.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 41.

(2) « Sensibilia enim, secundum suam naturam, nota sunt apprehendi per sensum, sicut intelligibilia per intellectum. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 68.

(3) « Undè oportet quod id principium quo homo intelligit, quod est anima intellectiva et excedit materiæ conditionem corporalis, non sit totaliter comprehensum à materiâ aut ei immersum. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 68.

(4) « Intelligere non est operatio alicujus organi.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 73. « Intellectus est virtus animæ, quæ non indiget organo.» Ib.

sité, car elles tiennent à l'essence de notre être [1]. On ne peut pas déduire le nécessaire et l'absolu du contingent et du relatif ; les sens n'ont pas non plus le pouvoir de nous conduire à des êtres immatériels [2]. La psychologie doit donc être placée à la tête de la science philosophique, car nulle connaissance ne se produit qu'autant que la ressemblance de l'objet connu est dans le sujet qui connaît, c'est-à-dire dans la conscience [3].

En effet, le sujet véritable de la science, c'est ce qu'il y a de plus près en nous, de plus particulier et de plus personnel dans notre connaissance, notre personne elle-même, c'est-à-dire l'esprit humain. La pensée suppose un être pensant, la volonté un être actif ; or, je pense et je veux ; il ne faut donc pas faire deux parts, l'une pour l'expérience, l'autre pour la raison, il n'y a de place ici que pour la science, au moyen de laquelle nous saisissons à la fois le principe et les faits, la cause et les actes, l'être et ses qualités.

Dans la théorie de nos connaissances, c'est donc à l'intelligence qu'appartient le rôle le plus élevé; et parmi les vérités qui sont l'objet de l'entendement, celle qu'il aperçoit la première, en laquelle tous les autres subsistent et se réunissent, c'est l'existence d'un être suprême, source première, suprême idéal,

(1) « Quod ejus operatio intellectualis ostendit, in quâ non communicat materia corporalis.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 68.

(2) S. Cont. Gent., l. 3, c. 11.

(3) « Omnis cognitio est secundum quod in cognoscente est.» S. Cont. Gent , l. 2, c. 98.

asile inviolable de la vérité et de la raison, de la justice et de l'amour. Car de même que nous ne connaissons les objets sensibles que par les impressions que nous en recevons, ainsi la pensée atteint tous les phénomènes du monde physique et métaphysique ([1]). La psychologie de S. Thomas renverse donc la philosophie de la sensation, qui détruit toutes les réalités morales, sape la vertu par ses fondements et paralyse l'activité de l'âme.

La conscience a plusieurs définitions; c'est tantôt le sens intime, c'est-à-dire la faculté de sentir la vérité de toutes les manières possibles; tantôt le redoublement de toutes les facultés intellectuelles sur elle-même et se développant dans la sphère du monde moral. Elle est pour le monde savant, ce que l'œil pour le monde physique, et les instruments artificiels à nos sens. La connaissance de soi-même, c'est le *nosce te ipsum* de Socrate, appliqué et exposé par Platon dans son second Alcibiade, renouvelé par saint Thomas et élevé par Descartes à la hauteur d'un axiome.

Réduite à elle même, la conscience peut bien nous avertir de la présence simultanée ou successive de nombreux phénomènes qui occupent tour-à-tour la scène du moi; elle peut encore nous les faire remarquer par leurs qualités les plus saillantes, et par conséquent les plus faciles à saisir; mais, pour acquérir de ces phénomènes une connaissance complète, c'est-à-

([1]) « Sicut materia prima est infimum in ordine rerum sensibilium et per hoc est in potentiâ tantum ad omnes formas sensibiles; ità intellectus est in potentiâ ad omnia intelligibilia.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 96.

dire pour faire la science philosophique, il faut être attentif.

L'attention est attribuée à l'homme, non pas fortuitement, mais parce qu'il est homme, c'est-à-dire susceptible de penser et de réfléchir (1). Il est en notre pouvoir de fixer l'attention, quand elle nous échappe, de la rassembler quand elle se disperse, d'augmenter ses forces par son bon emploi. L'attention n'est donc pas une des faces de connaître, c'est plutôt un des modes de la volonté (2). Le génie lui-même dépend de la durée de l'attention dont il est capable. C'est ce que Newton sentait fort bien lorsqu'il tenait le sujet de sa recherche constamment devant lui, et attendait que les premières lueurs commençassent à s'ouvrir lentement et peu-à-peu, jusqu'à se changer en une clarté pleine et entière.

Nous ne tenons pas d'un seul coup une multitude d'objets divers; il faut arrêter les regards successivement d'un objet sur un autre (3). Puis, après avoir démêlé tous les objets dont on a saisi la forme et la situation, on les embrasse d'un seul regard. L'ordre qui est entre eux dans notre esprit n'est donc pas successif; il est simultané : car, si nous ne pouvions

(1) « Non attribuitur ei per accidens, attribuitur ei in quantum est homo.» S., p. 1, q. 76, a. 1. Voyez Maine de Biran et M. V. Cousin; leçons de Laromiguière, jugées.

(2) « Intellectus potest agere per se ipsum; undè videmus quod illud cujus scientiam semel accepimus est in potestate nostrâ iterùm considerare quum volumus.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 73.

(3) « Intellectus enim noster simul actu multa intelligere non potest.» S. Cont. Gent., l. 1, c. 55.

nous les retracer ensemble, nous ne jugerions jamais leurs rapports, et nous les connaîtrions mal [1].

C'est surtout par l'acte spécial de distinguer qu'on affirme sans se tromper [2]; mais, comme notre attention n'est pas toujours fixée sur toutes les choses qui font partie de notre science, nous croyons savoir ce que nous ne savons pas, bien juger des choses que nous ignorons. Pour que les choses aient la clarté que comporte un objet bien connu, les deux procédés de la méthode, c'est-à-dire la décomposition et la recomposition, en d'autres termes, l'analyse et la synthèse, doivent se joindre à l'attention.

Cependant l'attention la mieux soutenue ne donnerait pas l'intelligence au stupide, l'économie au prodigue, l'activité à l'inerte, l'industrie au rêveur; ou plutôt, sans la conscience, l'attention serait impossible. Ne comprend pas qui veut comprendre. La perception extérieure est donc nécessaire. Si elle ne contient pas l'intelligence, elle en est la condition et y prépare. Pour acquérir les connaissances, elle se met en rapport avec les phénomènes du monde sensible et se fait servir par des organes particuliers qu'on nomme les cinq sens.

Dans la perception extérieure, S. Thomas reconnaît : 1° la notion d'un phénomène [3]; 2° la croyance à l'exis-

(1) « Et indè est quod, quando aliqua multa accipiuntur quocumque modo unita, simul intelliguntur.» Ibid.

(2) « Rerum distinctio non est à casu.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 39.

(3) « Id quod primo cognoscitur ab humano intellectu, et hujus modi objectum.» S., p. 1, q. 87, a. 2.

tence de ce phénomène [1]; 3° l'affirmation de cette croyance par l'intelligence [2]. Voir et croire ont donc des relations nécessaires. Les faits divins étant donnés, on en déduit les conséquences rigoureusement comprises dans leur énoncé, on leur applique les notions de la raison humaine, on les relie entre eux, on en saisit les lois. Ce qui était cru simplement, est enchaîné, développé, éclairci. Et si les plus lents à comprendre, les plus ignorans des hommes ont foi aux mystères révélés, c'est qu'ils se reposent sur Jésus-Christ et sur les Apôtres [3].

Quant à l'entendement, S. Thomas en distingue deux espèces : 1° l'entendement passif qui réfléchit les choses matérielles et ne connaît que le particulier [4]; 2° l'entendement psychique, doué d'appréhension, et qui connaît l'universel [5]. Mais de ce que la réalité réside dans le particulier, il ne s'en suit pas que l'universel ne puisse exister aussi en dehors de la pensée et dans les choses. Juge par soi-même dans toutes les questions philosophiques, le saint Docteur ne se confiait qu'à la raison : elle jouait dans son âme le rôle que les in-

(1) « Et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur objectum.» Ibidem.

(2) « Et per actum cognoscitur ipse intellectus. » Ibid. V. Condillac; Traité des sensations, part. 2, ch. 5. — Royer-Collard; tom 4, p. 430. — De Gérando; Histoire comparée des syst. de Philos. part. 2, ch. 3.

(3) Voyez le ch. 1er du 4e livre de la Somme de S. Thomas contre les Gentils.

(4) « Intellectus passivus non est cogniscitivus universalium, sed particularium intentionum.» S. Cont. Gent., l. 2. c. 83.

(5) « Intellectus possibilis est virtus apprehensiva, et quod non habet organum corporeum.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 84.

fluences naturelles exercent dans l'éducation des plantes; elle était la terre humide, pleine de sucs généreux, dans laquelle plongent les racines de l'arbre, la sève qui remonte du tronc aux rameaux, la pluie rafraîchissante qui fait éclater les bourgeons. De combien de symboles ingénieux S. Thomas ne se servait-il pas pour figurer les mystères de la nature! A mesure, disait-il, que l'intelligence s'élève, le nombre des images diminue et celui des objets connus augmente. C'est ce qui met dans la nécessité d'apporter à ceux qui ont peu de vivacité dans l'esprit, des exemples particuliers, pour leur faire comprendre les choses[1]. L'idée de ramener les savants à la philosophie est juste, l'esprit humain ne s'y trouvera jamais à l'étroit[2]; mais, comme on ne peut pas tout regarder de l'œil de la raison, la sensibilité l'accompagne et imprime dans l'âme les formes du monde extérieur. Bientôt l'imagination se met de la partie, prolonge, et même vivifie encore ce tableau par la puissance qui lui est propre[3].

Les conditions physiologiques suivent le mouvement des organes, à mesure que le corps est en état de santé ou de maladie. Si une vicieuse disposition, telle que l'épilepsie, la léthargie, ou d'autres infirmités,

(1) « Quanto altioris fuerit intellectus, tanto in paucioribus plura cognoscere potest; undè his qui sunt tardi intellectûs oportet exempla particularia adducere ad cognitionem de rebus sumendam.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 98.

(2) « Species rerum in intellectu existentes oportet esse... immateriales.» S. Cont. Gent., l. 1, c. 100.

(3) « Ipsum intelligere animæ humanæ indiget potentia quæ per quædam organa corporalia operantur, scilicet imaginatione et sensu.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 68.

analogues, entrave l'exercice de ces puissances, c'est un obstacle à l'opération intellectuelle [1], mais la vie demeure toujours continue, soutenue, prête à reparaître dans toute sa force, dès que les circonstances qui la dominent lui permettent de reprendre ses fonctions empêchées. L'âme ne s'oublie jamais au point de ne voir que son vêtement grossier. On rencontre des infirmes traînant un corps usé par les souffrances, sans que leurs facultés intellectuelles en soient altérées. L'identité personnelle dure : elle ne se brise pas parce qu'elle se développe [2]

[1] « Indè est quod, impeditis harum virtutum operationibus propter aliquam indispositionem corporis, impeditur operatio intellectus, sicut patet in phreneticis et lethargicis et aliis hujus modi. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 74.

[2] « Sicut in operatione intellectus accidit fatigatio aut impedimentum propter infirmitatem corporis, hoc non est propter debilitatem ipsius intellectus, sed propter debilitatem virium quibus intellectus indiget, scilicet imaginationis, memorativæ et cogitativæ virtutum.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 79.

ROLE DE LA CONNAISSANCE

SENSIBLE DANS LA PERCEPTION,

D'APRÈS S. THOMAS.

L'étude de la connaissance sensible, comme en général l'étude de toutes les propriétés intellectuelles, présente des facilités et des difficultés. Les facilités tiennent à ce que, par suite de l'intervention de nos organes, les phénomènes à observer paraissent en quelque sorte matérialisés. Les difficultés proviennent et de la quantité de phénomènes qui se rattachent à la sensation et de la multiplicité de leurs rôles. Il n'y a presque pas de fait intellectuel ou moral qui ne se trouve compliqué. Tantôt la sensation précède la réflexion (1); tantôt elle se manifeste parallèlement à la réflexion (2); tantôt enfin il s'y joint un commencement de réflexion. Mais si l'âme reçoit par les sens certaines impressions des objets, il y a des phénomènes qu'on ne peut réduire à des éléments purement sensibles.

(1) «Cognitio à sensu incipit.» S. Cont. Gent., l. 1, c. 3.

(2) «Ipse enim homo percipit intelligere et sentire.» S., p. 1, q. 76, a. 1. Aussi la sensibilité est-elle la ressource de l'art et le foyer de l'âme. Là est ce que les anciens nommaient impression divine, *mens divinior*, ou divinité, *numen*, et ce que nous nommons, nous, feu sacré. «La nature, en nous donnant des larmes, montre qu'elle nous a donné un cœur sensible. C'est la meilleure partie de nous-même.» Hæc nostri pars optima sensus.» Juvénal.

Ces phénomènes donnent lieu à une triple division : les uns se développent à propos d'une modification physique; les autres à propos d'une modification intellectuelle; d'autres enfin à propos d'une modification morale. Dans tous les cas, les objets n'affectent l'intelligence qu'autant qu'ils sont abstraits de la matière (1). Les sens extérieurs qui s'exercent sur tel ou tel organe, n'apportent pas à l'âme la connaissance de la vérité; ils l'excitent, ils la réveillent, ils l'informent, ils l'avertissent de certains effets. L'âme est sollicitée à chercher les causes, mais la sensation ne les découvre pas; elle n'en voit pas les liaisons, ni les principes qui font tout mouvoir. En d'autres termes, nous nous représentons l'objet tel qu'il nous est donné par la connaissance sensible : la pensée est le centre de la vie intellectuelle. Si donc les faits sensibles sont nécessaires, les faits rationnels le sont aussi, ainsi que les rapports qui les unissent dans l'unité indivisible de la conscience (2). S. Thomas confirme par des exemples ces distinctions importantes.

(1) « Unde patet quod sensus patiuntur à rebus secundum quod sunt in materiâ, non autem intellectus, sed secundum quod sunt abstractæ. Passio igitur intellectus est absque materiâ corporali, non autem passio sensus. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 89. Voyez Paffe, Considérations sur la sensibilité; — Charma, Essai sur les développements de la moralité, 1re partie, sect. 1re, ch. IV, et section 11, ch. III.

« On aura beau poursuivre l'analyse du système nerveux jusque dans ses derniers retranchements, comme l'ont fait Locke, Bonnet et Condillac; comme l'ont fait après eux, Cabanis, Richerand et la Merch, il faudra toujours mettre au bout des nerfs quelque chose qui ne soit pas la matière, quoique en contact avec la matière. » Inductions morales et physiologiques, par Kératry, p. 277.

(2) « Per duo principia, scilicet per sensum et intellectum. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 100.

Comme être physique et organique, l'homme est muni d'organes corporels, au moyen desquels il communique au dehors, mais ne s'élève pas au-dessus de l'âme sensitive ([1]), et n'atteint pas l'universel où les sens n'ont aucune prise ([2]). En vertu du principe intellectuel, nous jugeons de tout, et nous savons ce qu'il faut penser, tant des objets que des sensations. La science, la volonté, l'espace, le temps, la personnalité, la liberté et beaucoup d'autres idées, sont le résultat du développement de l'intelligence ([3]).

Les sens ne sont nécessaires pour connaître qu'en ce qu'ils servent de canaux pour la perception des espèces intelligibles; c'est-à-dire qu'il y a dans la conscience des phénomènes que nul effort ne peut ramener légitimement à la sensation ([4]). Nous ne serions jamais trompés touchant les choses sensibles, si nous ne leur demandions que ce qu'elles peuvent nous donner. Par elles, la nature extérieure s'introduit et se réfléchit dans la conscience. Mais quoique l'intel-

([1]) « Organum corporale non transcendit genus animæ sensitivæ.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 73.

([2]) « Et ideò potentiæ sensitivæ non possunt cognoscere universalia, non possunt recipere formam immaterialem, quum recipiunt semper in organo corporali. » S. Cont. Gent., l. 2. c. 74.

([3]) « Id autem quo intelligimus est id quod homo est homo, quum intelligere sit propria operatio hominis.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 75. « Intelligere autem et velle et hujus modi non sunt actiones transeuntes in exteriorem materiam, sed manent in ipso agente quasi perfectiores ipsius agentis.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 73.

([4]) « Ad nihil autem sensus sunt necessaria ad intelligendum, nisi ut ab eis accipiantur species intelligibiles. Sensus igitur non erit necessarius ad intelligendum.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 73.

ligence emprunte à l'expérience tous ses résultats, elle saisit néanmoins les principes des choses que la sensation n'explique pas (1). S'ajoutant aux matériaux que fournit la sensation, elle les rassemble et les unit dans l'unité de pensée et de jugement, puis dans l'unité de proposition (2). Lorsque la réflexion arrive à retirer l'unité à la sensation, celle-ci se divise, se multiplie et perçoit les objets qui relèvent des cinq sens extérieurs (3).

Les cinq organes principaux qui nous mettent en rapport avec le monde extérieur, et qui, pris en eux-mêmes, offrent encore tant de variétés, sont : l'odorat, le goût, l'ouïe, le tact et la vue. Ils sont indispensables à l'âme ; car l'individu qui manque de quelqu'un des sens est privé de la connaissance des objets qui nous sont révélés par ce sens (4). Les sens ne sont pas corporels; il n'y a de corporel que leurs

(1) « Non autem potest dici similiter sensum pati à sensibili sicut patitur intellectus ab intelligibili, ut sic sentire possit esse operatio animæ absque corporeo instrumento, sicut est intelligere ; nam intellectus apprehendit res in abstractione à materiâ et materialibus auditionibus quæ sunt individuationis principia, non autem sensus ; quod exindè apparet quia sensus est particularium, intellectus verò universalium. » S. Cont Gent., l. 2, c. 82.

(2) « Quum intelligentia sit superior virtus quam sensus, oportet quod sit magis unita. » S. Cent. Gent., l. 2, c. 73.

(3) « Ubi virtus superior tanto magis colligitur et unitur, virtus inferior dividitur et multiplicatur, undè videmus quod diversa genera sensibilium, quæ quinque sensus exteriores percipiunt, una vis sensus communis apprehendit. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 100.

(4) « Videtur autem manifeste, per id quod experitur, quod anima indigeat sensibus ; quia qui caret sensu aliquorum habet scientiam de sensibus quæ cognoscuntur per sensum illum. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 82.

organes. Ces organes, placés à la surface du corps, sont les instruments de l'âme, les intermédiaires entre le monde subjectif et objectif; ils nous fournissent certaines choses et non pas l'ensemble des choses (1).

Chaque sens a ses fonctions (2). L'objet propre à la vue, c'est la surface colorée; celui de l'ouïe, c'est le son (3). A l'odorat, les senteurs; au goût, l'amer et le doux; au toucher, le chaud et le froid, le dur et le mou, le sec et l'humide. Ouïr les sons, goûter le doux et l'amer, sont autant de sensations différentes. Afin qu'elles se forment dans l'âme, il faut que l'organe corporel soit frappé de l'objet et en reçoive l'impression. Je puis rechercher la nature de la lumière, faire d'autres observations encore, mais toutes ces pensées ne se présentent qu'après la perception sensible de la lumière. Ainsi, la vue ne se trompe pas en jugeant les couleurs; mais il faut affirmer l'observation par la spéculation, partir des données immédiates de la conscience, en tirer la science qui élève le sens commun à une forme plus sévère et plus pure, et lui rend compte de lui-même (4).

(1) « Adminicula animæ. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 83.

(2) « Sed discernere album à dulci non potest visus, neque gustus. » S., p. I., q. 78, a. 4.

(3) « Visus calorem et auditus sonum. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 83. « Similitudo rei corporaliter visæ est in sensu videntis. » Ib. l. 3, c. 41. Voyez le traité d'anatomie descriptive, par Hypolite Cloquet. Clas. I. art. 3, 4, 5. Buffon, histoire de l'homme. — Éléments de Physiologie de Broussais; Richerand, Éléments de physiologie.

(4) « Non enim visu cognoscimus aliquid, nisi in quantum est coloratum. Proprium autem objectum intellectus est, quod quid est, id est substantia rei. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 54.

L'intelligence n'est pas la même dans tous les hommes : ils diffèrent les uns des autres par plus ou moins d'esprit, de réflexion, de profondeur et d'étendue (1). Mais de même que l'homme est lié à l'humanité, de même l'humanité est liée à la nature, à ce vaste univers au sein duquel se déroulent ses destinées. La science de l'homme est exclusivement fondée sur la raison et la conscience; les sens ne s'appliquent qu'à un seul ordre d'existences ou de phénomènes, aux phénomènes, aux existences qui sont hors de moi, qui occupent une place déterminée dans l'espace. Le total n'est pas sensible, mais intelligible (2).

On a d'abord l'idée de la sensation elle-même, puis du moi sentant, et par conséquent l'idée du rapport de la sensation au moi, l'idée que cette sensation a une cause, que cette cause est étrangère et extérieure au moi. On ne se contente pas de l'idée vague, que cette sensation a une cause, on dit qu'elle a telle ou telle cause; qu'elle est produite par un corps sonore, et souvent on détermine ce corps (3). On a donc l'idée de l'espace qui se rattache à l'idée d'extériorité, l'idée de telle ou telle portion de l'espace, l'idée de la grandeur, de la figure du corps sonore que l'on regarde comme la cause de la sensation.

S. Thomas distingue deux sortes de sensibles, les

(1) Voyez le ch. 73 du 2e liv. de S. Thomas contre les Gentils : « que l'intellect possible n'est pas le même dans tous les hommes. »

(2) « Anima nostra in potentiâ ad intelligibilia, sicut sensus ad sensibilia. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 77. Voyez Ampère, Philosophie des sciences, Introduction.

(3) « Quia oportet quod inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. » S., p. I, q. 78, a. 4.

sensibles propres et les sensibles communs[1]. Les sensibles propres sont, pour l'odorat, les senteurs; pour l'ouïe, les sons; pour le goût, les saveurs; pour la vue, les couleurs; pour le toucher les degrés de solidité et de température [2]. Les sensibles communs sont l'étendue et la figure.

Mais l'idée du corps sonore aurait-elle pu nous être suggérée uniquement par la sensation de l'ouïe? En agrandissant cette question, en la généralisant, on peut la formuler de la manière suivante : les cinq sens sont-ils également aptes à nous introduire dans le monde extérieur? Ou bien cette prérogative n'est-elle réservée qu'à quelques-uns d'entre eux? Ce qui est certain, c'est que le rôle du tact est considérable [3]; il nous fait connaître la solidité avec ses degrés infinis [4].

Le tact n'est pas localisé ni circonscrit dans telle ou telle partie de notre corps; cependant, il n'y a pas de sens là où le toucher fait défaut [5]. On reconnaît ici le germe d'une idée qui a été étrangement exagérée par quelques philosophes du XVIIIe siècle. Quelle que soit

(1) «Diversi sunt perceptivi diversorum sensibilium.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 82.

(2) «Sensus proprius judicat de sensibili proprio.» S., p. I, q. 78, a. 4.

(3) «In organo uniuscujusque sensus non solum invenitur proprietas illius sensus cujus est organum proprium, sed etiam proprietas tactus.» Quod. q. de voluntate, a. 5.

(4) «Quum plures sint sensus, unus tamen est qui est fundamentum aliorum, tactus, in quo principaliter tota natura sensitiva consistit.» Q. Quodl. q. de animâ, a. 8.

(5) «Sensus autem non potest esse ubi non est tactus.» S. Cont. Gent., 3, c. 104.

l'importance du tact comme résumant toute la sensibilité, S. Thomas est bien loin de lui accorder la supériorité sous tous les rapports. Il reconnaît que certains sens fournissent plus de matériaux à la science que d'autres; ce sont ceux qui ont des rapports avec l'esthétique (1). Quelle que soit l'utilité du tact, si l'homme n'était pourvu que du toucher et des trois sens qui lui procurent des sensations secondaires, la science du monde physique serait bien étroite.

Tout ce qui manque au tact en rapidité a été accordé à la vue (2). Par son secours, on acquiert, en une heure peut-être, des connaissances qui auraient demandé au tact des années entières. Tel est, sous ce rapport, l'excellence de la vue, dans son plein exercice, que les mots voir et savoir sont synonymes. La vue et le toucher sont donc les sources les plus riches de nos connaissances sensibles (3). L'écrivain qui peint un site tel qu'il le voit et tel qu'il est, trouve, pour ses tableaux, des couleurs vives, saisissantes.

La raison de cette prérogative attachée à la vue, c'est qu'elle est de tous les sens le plus noble, le plus spirituel. Elle nous donne non seulement la lumière et les couleurs, mais encore, par sa force propre, indépen-

(1) « Dicimus pulchra visibilia, pulchros sonos; in sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis. » S., p. Ia, 2ae p., q. 27, a. 1.

(2) « Ille sensus præcipue ... scilicet visus. » S., Ia p. 2ae p. q. 27, a. 1.

(3) L'on reconnaît la vérité de ce passage d'Horace :

« Segnius irritant animos demissa per aurem
Quam quæ sunt oculis subjecta fidelibus. » Art. poet.

damment du toucher et des opérations de la mémoire et de la raison, quelque notion de l'étendue et de la figure, par conséquent une idée d'un monde extérieur. C'est pour cette raison que nous donnons le nom de vision à la connaissance intellectuelle; et, comme la lumière est le principe nécessaire qui perfectionne la vision corporelle, nous appelons également lumière tout ce qui, en descendant plus intimement dans notre âme, y appelle les grands sentiments et les grandes idées (1).

La pensée elle-même n'est qu'une vue intérieure. Une lumière physique ou spirituelle est le but de nos recherches; le désir de voir s'accroît de la faculté de voir; une découverte n'est qu'un point de repos momentané; en dépit de l'horizon nébuleux qui nous entoure, il faut découvrir encore. Ainsi la nature entière vient rayonner à l'âme, et l'âme humaine rayonne elle-même de l'immensité de la nature. Les beaux effets qui nous transportent ici-bas émanent du sens de la vue et de l'ouïe. Quand on analyse les émotions dont ils sont la source, on voit qu'ils tiennent à un besoin du vaste, de l'indéfini (2). De là cette division moderne des arts en deux classes : art de l'ouïe et art

(1) « Quia verò in cognitionem intelligibilium ex sensibilibus pervenimus, etiam sensibilis cognitionis nomina ad intelligibilem cognitionem transsumimus, et præcipuè quæ pertinent ad visum, qui inter cæteros sensus nobilior est et spiritualiter ac per hoc intellectui affinior, et indè est quod ipsa intellectualis cognitio nominatur visio; et quia corporalis visionem completur nisi per lucem, ea à quibus intellectualis visio perficitur lucis nomen assumunt. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 53.

(2) « Inter sensus visus est magis cognoscitivus, quia est minus materialis. » S., p. I, q. 84, a. 2.

de la vue. « L'ouïe, dit M. Cousin, renferme deux arts : la parole et le chant, la poésie et la musique, dont la forme sensible est le son ; la vue contient tous les arts dont la matière se développe dans l'espace : la peinture, la sculpture, l'architecture et l'art des jardins [1]. »

A la façon dont certains poètes dessinent certains personnages, dont ils décrivent certains paysages ou certains intérieurs, on dirait qu'ils les voient, et qu'ils peignent d'après nature. C'est une sorte d'intuition ou de seconde vue qui se fait en eux. Dans leurs portraits, dans leurs descriptions, l'exactitude du trait, la finesse des nuances, la profession enfin et la vérité des détails sont telles que l'illusion est parfois complète ; il semble que c'est la réalité même décalquée et transportée sur la toile. Pour atteindre à cette puissance d'illusion, il faut autre chose encore que le don de l'observation et la richesse de la mémoire ; il faut surtout cette force d'imagination qui anime, qui colore les souvenirs.

[1] Du vrai, du beau et du bien, p. 286.

DIVISION DE LA PSYCHOLOGIE,

D'APRÈS S. THOMAS.

Le S. Docteur divise la psychologie en intellectuelle et morale [1]. La psychologie intellectuelle constate tous les phénomènes de l'âme et en découvre les lois; le caractère de la psychologie morale est d'être relative à tout sujet en particulier, c'est-à-dire d'obliger chaque agent dans quelque circonstance qu'il soit placé [2].

Cependant, si cette division est commandée par la science, S. Thomas ne lui accorde pas une valeur absolue; car il n'y a pas de mur de séparation entre ces deux psychologies. La raison spéculative et la raison pratique se ressemblent et diffèrent: elles se ressemblent en ce qu'elles partent de l'exercice de cette faculté qui distingue la vérité de l'erreur; elles diffèrent en

(1) « Anima potest dividi in partes rationis et in partes virtutis». S. p. 1a. q. 76, a. 8.

(2) « Hæc est differentia inter speculativam cognitionem et practicam, quod cognitio speculativa et ea quæ ad ipsam pertinent perficiuntur in universali, ea verò quæ pertinent ad cognitionem practicam perficiuntur in particulari; nam finis speculativæ est veritas, quæ primo et per se et in immaterialibus consistit et in universalibus; finis verò practicæ est operatio, quæ est circà singularia». S. Cont. Gent., l. 3, c. 75.

ce que les questions de pratique ne sont abordables qu'après les questions de théorie [1].

S. Thomas, en parlant de la psychologie intellectuelle empiète donc fréquemment sur le domaine de la psychologie morale, et réciproquement, car elles sont logiquement liées entr'elles comme les idées aux actions. Chaque fois que nous étudions nous-mêmes une faculté intellectuelle, nous sommes obligés de noter l'intervention de la volonté et les changements que cette intervention apporte dans le développement de cette faculté.

Un seul mot, le mot idée suffit au S. Docteur pour désigner tous les phénomènes dont l'étude est l'objet spécial de la psychologie intellectuelle. Ce mot est un de ceux que les philosophes emploient le plus souvent encore comme synonyme des mots: *notions, connaissances*, c'est-à-dire ce qui représente à l'entendement la vérité de l'objet entendu.

Il y a des idées claires et des idées obscures, des idées distinctes et des idées confuses. Il en est qui portent sur le réel; on les appelle idées réelles; d'autres ont pour base la raison, ce sont les idées intellectuelles; d'autres enfin signifient les images qui se font dans notre esprit; on les appelle imaginaires.

Les éléments de cette distinction sont fournis, soit

[1] « Operativa ratio et speculativa partim quidem conveniunt et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc, sicut ratio speculativa incipit ab aliquo principio et per media devenit ad conclusionem intentam, ita ratio operativa incipit ab aliquo principio et per aliqua media devenit ad operationem vel operatum quod intenditur. Principium autem in speculativis est forma; in operativis verò finis». S. Cont. Gent., l. 3. c. 97.

par la considération des idées elles-mêmes, soit par la nature des objets sur lesquels elles portent. Mais le système entier de l'entendement repose en dernière analyse sur l'activité de l'âme. La pensée ne connaît que la pensée : l'esprit ne vit que par l'esprit. Toute idée, en traversant la tête, part de l'âme et revient à l'âme ; c'est-à-dire que les choses dont nous n'avons nulle idée sont, à notre égard, comme n'étant pas. En d'autres termes, l'idée est ce par quoi nous nous disons la chose à nous-mêmes ; elle est donc naturelle et universelle [1].

[1] «Intelligibilia per se ipsa, scilicet ideas». S. Cont. Gent., l. 2, c. 77.

PSYCHOLOGIE INTELLECTUELLE

DE S. THOMAS.

La psychologie intellectuelle se présente sous deux aspects : 1° relativement au sujet de la connaissance ; 2° relativement à son objet, car tout principe est ou subjectif, ou objectif, ou subjectif et objectif à la fois. Le sujet de toute connaissance est l'âme humaine : l'entendement nous fournit le principe d'induction, ou l'idée de la stabilité et de la généralité de la nature, le principe de causalité, la notion de la substance, de l'espace et du temps (1). Les phénomènes, soit matériels, soit spirituels, au milieu desquels et sous l'influence desquels nous vivons, sont l'objet de nos connaissances (2). Les modes corporels sont connus par les organes des sens ; les modes spirituels par l'observation de la conscience (3). La psychologie est donc une science certaine, car elle est immé-

(1) « Intelligentia propriè significat intelligere ». S., p. 1. q. 79. a. 10.

(2) « Est enim proprium intellectus ens intelligibile ». S. Cont. Gent., l. 2, c. 98.

(3) « Datæ sunt ei vires et interiores et exteriores, quibus ad investigandam veritatem et discernere et investigare possit ». S. Cont. Gent., l. 3, c. 147.

diate [1]. Pour élever l'édifice des sciences, il n'y a pas de base plus large que l'esprit humain; c'est un flambeau qui éclaire [2].

Il y a quelque chose de vrai dans la théorie de Leibnitz qui prétend que nous sommes tous des sortes de miroirs réfléchissant toutes choses. En face des objets extérieurs et de nous-mêmes, notre intelligence reçoit une foule d'impressions, qui entrent dans la composition de nos idées, et qui sont d'autant plus vraies qu'elles sont moins préméditées et plus naïves [3]. A l'aide de l'attention, l'esprit compare, généralise et abstrait.

L'observation interne constate fidèlement nos pensées, nos sentimens et nos volontés; elle découvre les objets, à propos des connaissances fournies par les sens, c'est-à-dire les connaissances de l'entendement pur ou de l'intuition de l'esprit, mais elle ne s'étend pas au delà du monde actuel. Pour lier le présent au passé, le passé et le présent à l'avenir, une autre faculté devient nécessaire, c'est la mémoire. Les idées peuvent s'offrir à notre souvenir isolément, mais des liaisons peuvent aussi s'établir entr'elles, de telle sorte qu'une idée étant rappelée, elle fait naître immédiatement le souvenir de telle ou telle idée, ou même d'une classe entière d'idées, à l'exclusion de toutes les autres. Cette propriété, fondée sur la science, c'est l'abstraction des idées.

(1) « Anima intellectiva humana intelligit ». S. Cont. Gent., l. 2, c. 77.

(2) « Intellectus agens facit intelligibilia in actu, sicut lux quodammodo facit visibilia in actu ». S. Cont. Gent., l. 3, c. 53.

(3) « Proponendo exempla sensibilia ex quibus in anima formantur phantasmata necessaria ad intelligendum ». S. Cont. Gent., l. 2, c. 75.

Comme l'esprit a le pouvoir de s'appliquer, de répandre le goût de recherches expérimentales et spéculatives qui passionnent les intelligences d'élite, il a aussi celui de distinguer, ou de s'appliquer exclusivement. Donc la distinction des choses vient d'une cause qui est par elle-même et déterminée (1). C'est ainsi, par exemple, que la démonstration de l'existence de Dieu nous apprend davantage ce qu'il est en lui-même, puisque cette démonstration a pour but de distinguer Dieu de tous les autres êtres (2).

Parmi les idées rationnelles, nous concevons les unes comme vraies en tout temps, en tous lieux: elles sont universelles et invariables; de sorte que ce qui est une fois connu d'un esprit, peut et doit être affirmé de tous les esprits semblables. Ce procédé se nomme *intuitif* (3). D'autres idées sont telles que la conception du contraire implique une absurdité: S. Thomas les appelle nécessaires (4). Celles qui ne présentent pas ce caractère, sont dites contingentes (5). Souvent aussi les idées rationnelles ne nous présentent aucun caractère d'universalité et de nécessité; elles ne sont autre chose que

(1) « Ergò et distinctio rerum est à causâ per se et determinata ». S. Cont. Gent., l. 2, c. 39.

(2) « Quæ de Deo per demonstrationem habetur, per quam magis ad propriam ipsius cognitionem acceditur, quum per demonstrationem removeatur ab eo multa per quorum remotionem ab aliis discretus intelligitur ». S. Cont. Gent., l. 3, c. 39.

(3) « Intellectus speculativus est qui apprehendit ad solam veritatis considerationem ». S., p. 1. q. 79, a. 10.

(4) « Sunt de necessariis ». S., p. 1. q. 79. a. 10.

(5) « Quædam verò de contingentibus ». Ibid.

la généralisation d'une vérité découverte par l'expérience ou la dérivation, la conclusion ultérieure des principes obtenus par l'observation et la raison intuitive. Quand l'esprit voit avec une parfaite intelligence, nous appelons *inductif* le procédé qui sert à le former; quand il s'attache de toutes ses forces aux principes ou aux conséquences dont il vient d'avoir l'intelligence, c'est-à-dire quand il généralise les données de l'observation; faisant remarquer que ce qui est vrai d'un corps, dans un point donné de l'espace et de la durée, l'est également de ce même corps et de tous les corps semblables, dans tous les temps et dans tous les lieux, ce procédé s'appelle *déductif*.

S. Thomas reconnaît donc trois opérations principales: l'*intuition*, l'*induction* et la *déduction*. L'intuition est la vue immédiate, spontanée de la vérité (1). L'induction est l'aperception du nécessaire dans le contingent, de l'universel dans l'individuel (2). La déduction, c'est la conclusion du genre à l'espèce, de l'espèce à l'individu (3). L'induction renferme deux sortes d'élémens, les uns fournis par l'expérience, les autres suggérés *à priori*. Les premiers sont accidentels et fortuits; ils tiennent à la diversité et à l'inextricable complication des causes; les seconds sont essentiels; ils tiennent à la nature des choses. Nous les saisissons par l'expérience

(1) « Sive ipse homo immediate videat veritatem ». S. Cont. Gent., l. 3, c. 40. « Non quod ad hoc requiratur scientia reflexa, vel per demonstrationem acquisita ». Descartes, Responsio ad sextas objectiones, tom. 2, p. 333. Edit. franç.

(2) « Id quod per aliud est notum ». S. Cont. Gent., l. 1, c. 57.

(3) « Quando ab uno considerato in aliud transimus, sicut syllogizando à principiis in conclusiones ». Ib.

et l'analogie. Les sciences mathématiques reposent sur la déduction.

L'importance de la raison est telle que S. Thomas lui assigne le merveilleux pouvoir de connaître l'infini et l'absolu. Exclusivement attribuée à l'homme (1), elle est moins une faculté qu'une lumière. En d'autres termes, la raison est cette face de notre intelligence qui regarde l'éternelle vérité (2). Et de même que la lumière éclaire toutes les intelligences, de même la raison, ajoute le S. Docteur, n'est pas individuelle, mais humaine (3).

La raison une fois rétablie dans sa vraie nature, et

(1) « Superaddit intellectivum, quod homini attribuit ». S. Cont. Gent., l. 2, c. 60.

(2) « Ratio est animi aspectus quo, per se ipsum, verum intuetur ». q. quodl. q. de Ratione superiori et inferiori.

(3) « Multiplicatam secundum multitudinem individuorum ». S. Cont. Gent., l. 2, c. 74. « La raison est impersonnelle de sa nature. Ce n'est pas nous qui la faisons, et elle est si peu individuelle que son caractère est précisement le contraire de l'individualité, savoir l'universalité et la nécessité ». Frag. philos. par M. V. Cousin, p. 18, préface. « S. Thomas a traité à fond la question reprise de nos jours, de la raison impersonnelle ». Revue des cours publics, 13 Juillet 1856, p. 101. « La raison qui éclaire l'homme, dit Mallebranche, est le verbe ou la sagesse de Dieu même; car toute créature est un être particulier, et la raison qui éclaire l'esprit de l'homme est universelle ». Traité de Morale, ch. 1er. Fénélon ne parle pas autrement de la raison que Mallebranche; Traité de l'existence de Dieu, c. 55, 56, 60. Voyez encore Bossuet, Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même. « L'intelligence a pour objet des vérités éternelles, qui ne sont autre chose que Dieu même, où elles sont toujours subsistantes et toujours parfaitement entendues....» Voyez la théorie de la raison impersonnelle, par M. Franck, membre de l'Institut.

divisée en raison supérieure et inférieure ([1]), S. Thomas fit éviter à la philosophie le naufrage où s'abîma Kant. En ne considérant l'homme que comme une faculté personnelle, une pure forme de l'entendement, on est forcé de dire avec Protagoras, que l'homme est la mesure de toutes choses. Rien dès lors ne nous assure que notre intelligence n'altère pas la vérité en la recevant, et que toute vérité prend un caractère de subjectivité et de relativité par là même qu'elle tombe sous la conscience. Mais le scepticisme est ruiné dans son fondement par la doctrine de l'impersonnalité de la raison. Si Kant avait vu cette impersonnalité, il se serait convaincu que rien n'est moins subjectif, et que les vérités qui nous sont données, sont les vérités absolues, subjectives, il est vrai, par leur rapport au moi dans le phénomène de la conscience, mais objectives en ce qu'elles en sont indépendantes.

C'est parce que la raison n'est ni la personnalité ni la sensibilité, c'est parce qu'elle est en nous sans être nous-mêmes, qu'elle nous découvre ce qui n'est pas nous, des objets autres que le sujet lui-même et placés hors de sa sphère. Aussi, à la lueur de cette raison commune, tous les hommes contemplent dans le sein de Dieu la même vérité, la même justice, les mêmes principes absolus des choses; comme à la lumière du soleil ils contemplent les mêmes couleurs dans les choses visibles ([2]).

([1]) « Ratio superior et inferior non sunt diversæ potentiæ. Superior nominatur quum ad superiores naturas respicit, ... inferior, quum ad inferiores ». q. quodl. q. de ratione superiori et inferiori.

([2]) « Ratio superior est quæ intendit æternis conspiciendis; ratio inferior est quæ intendit temporalibus conspiciendis ». S. p. l. q. 79, a. 9.

S. Thomas distingue l'intelligence de la raison [1]; il affirme que ces deux puissances font pénétrer dans l'esprit et dans l'âme les semences de toutes les pensées [2]. En envisageant l'ensemble de nos facultés, le S. Docteur établit que les unes nous conduisent directement à quelque chose de fixe, d'arrêté, de défini [2], tandis que d'autres ne nous y mènent qu'indirectement. Et à mesure que la connaissence s'élève à une plus grande clarté, la foi, qui marche avec elle, se revêt de plus de précision; en sorte que la perception réfléchie devient conviction, lumière, et s'allie à tous les chefs-d'œuvre littéraires et scientifiques.

(1) « Differt autem apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc, quod angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut et nos apprehendimus prima principia, quorum est intellectus. Homo verò per rationem apprehendit mobiliter discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum ». S. q. 64, a. 2.

« Quæcunque in eis (angelis) cognosci possunt, dicuntur intellectuales; animæ verò humanæ, quæ veritatis notitiam per quemdam discursum acquirunt, rationales vocantur ». S. q. 58, a. 5.

(2) « Intellectuales naturæ per suam operationem intelligibilem veritatem attingere possunt ». S. Cont. Gent., l. 3, c. 147.

DE LA MÉMOIRE,

D'APRÈS S. THOMAS.

Cette faculté est nécessaire pour conserver et rappeler les connaissances acquises. Sans elle, nos idées s'évanouiraient avec l'instant qui les a vues naître; elles se précipiteraient sans laisser de traces dans l'abîme de l'oubli. Limités au présent qui nous échappe, nous ne pourrions pas ouvrir les voies à la science historique, ni préparer les chemins qui y conduisent. Il n'y aurait plus de rapport entre les faits; la vie intellectuelle s'éteindrait. La mémoire ajoute un anneau d'or à cette longue chaîne de grandes pensées que les siècles recueillent comme un héritage. Dès lors, l'âme a un trésor qui la rend féconde : tout ce que les sens lui apportent du dehors, elle le ramasse au-dedans, et en fait comme un réservoir.

S. Thomas distingue la mémoire qui s'appelle imaginative d'avec la mémoire savante. Celle-ci a le double avantage de rendre possibles et durables les idées de la généralisation et celle du raisonnnement ([1]). La mémoire n'est donc pas toute entière dans la partie

([1]) « Si igitur in sensitivâ cognitione est aliquid conservans apprehensa, multò fortiùs hoc erit in conditione intellectivâ. » S. Cont. Gent., l. 2 c. 73.

sensitive de l'âme, quoiqu'elle soit circonscrite dans une durée déterminée, c'est-à-dire qu'elle n'existe qu'à la condition du temps, en d'autres termes, de la succession [1]. Pour ne pas s'épuiser par les conceptions qu'elle enfante, il faut que toute sensation, avant d'être transmise à la mémoire, passe par l'officine de l'imagination, et y prenne une forme représentative de l'objet senti. Si donc la sensation n'a pas lieu par le moyen de quelques images, qui se meuvent dans l'espace entre les choses et les organes, elle a du moins pour effet la génération de certaines formes qui sont localisées par S. Thomas dans la mémoire. Elle veillera sur elles, et son devoir est de les conserver intactes, pour qu'en temps opportun elles puissent servir aux opérations de l'intelligence.

S. Thomas admet donc deux mémoires : l'une, fille de la sensation ; l'autre, de l'intelligence. Si le souvenir porte sur une personne ou sur un objet, c'est un phénomène sensible : si le souvenir se porte sur les substituts immatériels des choses absentes, pour me servir de l'expression de S. Thomas, c'est un phénomène intellectuel, ou un redoublement de la conscience, c'est-à-dire une pensée, un acte de l'esprit. A vrai dire, nous ne nous souvenons pas des objets extérieurs, mais de la modification psychologique que nous avons éprouvée de ces objets.

Le S. Docteur suppose que la mémoire s'exerce in-

[1] « Quia est alicujus prout cadit sub determinato tempore... sed per hoc non excluditur quin intellectus possibilis sit conservativus intelligibilium, quæ abstrahantur ab omnibus conditionibus particularibus. » S. Cont. Gent l. 2 c. 73.

distinctement sur des phénomènes intellectuels, selon qu'elle se rappelle d'une impression sentie (1), ou qu'elle a une idée qui se rapporte à une idée antérieure (2). Mais l'idée de la durée ne peut nous être suggérée que par le spectacle de la succession des phénomènes intellectuels. La mémoire est encore nécessaire à l'acquisition de la durée en général et de notre identité personnelle; tout souvenir suppose nécessairement un temps écoulé plus ou moins long entre le moment où l'idée s'est présentée à nous pour la première fois, et celui où elle se présente de nouveau avec le caractère d'idée rappelée. De plus, nous concevons immédiatement qu'entre cette première et cette seconde époque, nous avons duré, vécu, identiques à nous-mêmes; que notre existence a continué dans le temps, de la même manière à peu près que les corps existent dans le lieu. Il serait impossible de concevoir un fait tel que le souvenir, si dans cet intervalle il s'était opéré un changement de personne. La mémoire sera donc toujours une faculté, soit qu'elle se rapporte à l'activité spontanée, soit à l'activité volontaire.

La réminiscence est une variété de la mémoire, car elle fait revivre un objet que l'on a connu, abstraction faite des circonstances de lieu, de temps (3), mais elle

(1) « Memoria verò in parte sensitivî ponitur.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 73.

(2) « Oportet dicere memoriam esse in intellectivâ parte. » S. p. l. q. 79. a 6. Il n'est donc pas exact de dire que dans la philosophie de S. Thomas, « l'intelligence proprement dite n'a pas de mémoire. » Séances de l'académie des sciences morales et politiques, juin, p. 339.

(3) « Ab eis excitamur ad rememorandum priùs scita. » S. Cont. Gent., l. 2. c. 73.

diffère de la mémoire en ce qu'elle ne sait pas où placer l'objet perçu. Servie par l'observation intérieure, la mémoire accumule d'inépuisables matériaux. Les esprits doués de cette faculté semblent des daguerréotypes vivants : chaque personnage, chaque objet qui frappe leurs regards laisse en eux son image, mais une image gravée en caractères indélébiles, comme celle que fixe le photographe sur la plaque métallique. Ces mille accidents, ces mille tableaux changeants et rapides que le caprice du hasard, le courant de la vie, le mouvement du monde font passer sous nos yeux, fugitifs pour nous et oubliés le lendemain, sont pour eux toujours présents et toujours fidèles.

DE L'IMAGINATION,

D'APRÈS S. THOMAS.

Cette faculté présuppose la mémoire : c'est avec son secours que, dans son vol hardi, elle se transporte dans le passé, peuple les solitudes les plus profondes, et rassemblant en un point l'élite des siècles, s'environne de leurs ombres augustes.

L'âme, tant qu'elle vit dans le corps, ne peut connaître sans images, ni même se rappeler les choses passées autrement que par la puissance de la pensée et de la mémoire (1). Ce que la vue connaît par accident, comme les grandeurs, les figures et le mouvement, l'imagination le perçoit par son activité (2).

L'homme peut être considéré comme doué de sensibilité, d'intelligence et de volonté ; or, quel que soit celui de ces points de vue que l'on choisisse, on trouvera dans son produit l'empreinte plus ou moins profonde de l'imagination. Prenez l'intelligence. C'est

(1) Quamdiù est anima in corpore, non potest intelligere sine phantasmate, nec etiàm reminisci nisi per virtutem cogitativam et memorativam per quam phansasmata præparantur. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 81.

(2) « Undè quod visus cognoscit per accidens, imaginatio apprehendit sub proprio objecto contentum. » S. Cont Gent., l. 1, c. 61.

avec le concours de l'imagination et de la mémoire que S. Grégoire de Nazianze employait de ces images poétiques qu'on surpasserait difficilement (1). Les rapports de l'imagination avec les autres facultés de l'âme sont tellement nombreux, tellement intimes, qu'il est très difficile de découvrir ce qui lui appartient en propre. Mais si l'imagination se multiplie, ce ne sera que lorsque la perception a eu lieu (2).

S. Thomas distingue les effets de l'imagination des effets de la sensibilité proprement dite. L'image dégénère toujours de la vivacité de l'original; mais si les images s'effacent, elles peuvent se renouveler (3). L'imagination qui s'exerce en dehors des réalités matérielles nous a été donnée comme une seconde vue pour goûter et sentir ce que nous avons vu et entendu, c'est-à-dire pour conserver ce qui avait été apporté par les sens. Quoique son rôle spécial ne puisse pas être bien précisé, elle ne doit pas néanmoins être confondue avec les autres propriétés de l'âme. Les unes ne font que recevoir, et c'est ce qui a lieu pour les sens; les autres conservent ce qu'elles ont reçu, et pour cette raison, on les appelle des trésors (4). Et si

(1) « Per hanc virtutem simul cum imaginativâ et memorativâ præparantur phantasmata ut recipiant actionem intellectus agentis. » S. Cont. Gent, l. 2, c. 60.

(2) Phantasma erit numeratum, quia sic est in intellectu. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 73.

(3) « Phantasmata autem temporalia sunt et de novo quotidiè in nobis facta. S. Cont. Gent., l. 2, c. 73.

(4) « Quædam recipiunt tantum, ut sensus; quædam autem retinent, ut imaginatio et memoria; unde et thesauri dicuntur. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 73.

les images rendent les impressions des sens, il y a une foule de choses, par exemple, les hautes pensées de justice, de vérité, d'infini qui ne se présentent qu'à la conception de l'esprit. Mais les images servent à développer l'intelligence (1) : elles ressemblent au soleil qui égaie la triste région de la vie ordinaire et lui prête sa lumière et sa chaleur.

Ce n'est pas seulement dans les arts et dans la poésie que l'imagination doit s'aider de la raison et de la mémoire, mais encore dans les sciences. Il fallait à Bossuet une imagination féconde et brillante pour peindre les évènements passés, les corriger et les embellir.

L'office de l'imagination est la conception d'un système ; la vérification de cette conception appartient à l'observation et à la raison. Et comme il se trouve dans l'esprit humain certaines idées dont les éléments peuvent avoir été empruntés à la réalité, mais dont le type complet ne se trouve que dans la nature, il n'est pas étonnant que l'imagination n'agisse sur la volonté et n'acquière une grande importance (2).

La sensibilité guide la volonté dans la recherche de l'agréable ; la raison guide la volonté dans la recher-

(1) « Phantasmata sunt intellectui sicut sensibilia sensui, sine quibus sensus non sentit. » S. Cont. Gent., 2.l. c. 60. « Intellectus enim noster, secundum statum præsentem, nihil intelligit sine phantasmate. » S. Cont. Gent., l. 2, 60.

(2) « Undè et phantasmata in organa conservata interdum non acta imaginamur, quia intentio non refertur ad ea ; appetitus enim alias potentias in actum movet in agentibus per voluntatem. » S. Cont. Gent., l. 1. c. 55.

che du bien. Or, l'imagination influe sur la volonté, au point de changer la nature de ses résultats; sur la raison au point de se substituer momentanément à elle. D'un autre côté, il y a un idéal de beauté. La conception de l'idéal est le fait de l'imagination (1). Elle devient un auxiliaire puissant dans la pratique du bien. Le plus souvent c'est à elle qu'il faut rapporter l'héroïsme. Plus ou moins d'imagination fait varier la valeur de nos actions, vivifie ou refroidit le discours par la vraie ou la fausse chaleur qu'elle y répand. Otez l'imagination, tout reste froid et inanimé ; avec elle, tout prend de la couleur, de la vie.

Les images perçues par l'intelligence sont quelquefois l'effet d'une impulsion, quelquefois de la réflexion. S'il y a génie dans la pensée, l'imagination peut créer des choses durables, laisser des monumens où se déploient avec harmonie le sentiment et la raison, la force et la souplesse (2). L'idée d'une classe dépositaire et propagatrice des meilleurs sentiments de l'humanité a brillé dans l'imagination de Fénélon, et quelle âme plus belle que celle de cet immortel archevêque ? Elle était toujours noble de cœur autant que de raison.

(1) « Phantasmata quæ sunt intellecta, diversa sunt. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 73.

(2) Voyez le Cours de philosophie de Ch. Damiron, tom 1, p. 137.

DE L'ABSTRACTION,

D'APRÈS S. THOMAS.

L'abstraction est la supposition d'une qualité séparée de son sujet. En effet, abstraire, c'est tirer la forme de son sujet par la pensée, c'est-à-dire détacher des qualités ou des parties qui se trouvaient réunies dans un être ou dans un phénomène complexe, pour les regarder nuement en eux-mêmes, et en ce qui leur convient selon leur propre raison. En d'autres termes, abstraire, c'est isoler les rapports des objets, les rendre intelligibles, soit qu'on sépare la substance des conditions matérielles qui la manifestent, soit qu'on saisisse entre les objets un rapport de forme et d'étendue [1].

Je vois un objet ou je le touche ; je le perçois comme étendu ; en le maniant, je passe d'une impression à une autre ; il n'y point encore dans mon esprit l'idée abstraite d'espace, l'idée abstraite de temps. Ce n'est qu'après avoir perçu bien des étendues et bien des durées que je formerai par l'abstraction l'idée générale d'espace et l'idée générale de temps, pour arriver, enfin, à concevoir, par la raison, au-delà de tous les corps et de toutes les durées, un être infini, absolu,

[1] « Necesse est ponere intellectum agentem qui abstrahat formas universas à conditionibus materialibus. » S., p. 1, q. 79, a. 4.

étranger aux vicissitudes du temps, en un mot, immense et éternel (1).

L'être abstrait est dans l'intelligence; l'individu ou l'être concret, c'est-à-dire le composé même du sujet et de la forme, est intrinsèque à l'âme et réalise l'espèce et le genre (2). Aussi la science ne se fait que d'une manière successive ; d'abord par un acte d'intuition ; puis par un acte de raison (3). Supposez un corps quelconque, vous arrivez à connaître sa solidité, sa configuration, par le tact, sa couleur au moyen de la vue, sa saveur par l'intermédiaire du goût, l'odorat vous apprendra quelle est son odeur ; et enfin, si vous le laissez tomber ou si vous le frappez avec un corps étranger, vous aurez la sensation de l'ouïe. Ces qualités réunies dans un seul sujet, l'esprit peut les analyser, c'est-à-dire séparer la solidité de la couleur, la saveur du son, déterminer ces phénomènes, éclairer ainsi les parties du tout et répandre une vive lumière sur l'ensemble. C'est ainsi que l'abstraction vient en aide à l'intelligence : elle est nécessaire à l'ordre, à la clarté, à la précision de la pensée, à la formation ou tout au moins à la coordination de toutes nos connaissances.

(1) « Intelligit autem quod quid est abstrahendo intelligibilia à sensibilium conditionibus. Undè, secundum illam operationem, neque sub tempore neque sub aliquâ conditione sensibilium rerum intelligibile comprehendit. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 96.

(2) « Et sic hæc duo non repugnant, quod universalia non subsistant, extra animam, et quod intellectus, intelligens universalia, intelligat res quæ sunt extrà animam. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 75.

(3) « Intellectus intelligit abstrahendo. » S., p. 1, q. 85, a. 1. » Quod est quandoque in actu quandoque in potentia mensuratur tempore. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 97.

Non pas que l'esprit humain débute par l'abstraction, c'est-à-dire qu'il ait en lui-même l'intelligence parfaite des rapports, des objets quelconques, et qu'ensuite armé de cette intelligence, il les recompose par la synthèse ; préalablement à toute abstraction, il faut au moins un acte de la conscience ou de la perception et de la mémoire, c'est-à-dire l'emploi de plusieurs autres facultés. L'intellect possible, c'est-à-dire muni de toutes les conditions nécessaires pour qu'il puisse être réalisé, ne connaît bien que ce qu'il a traduit en une formule nette et précise (1). Sa main vigoureuse ne laisse plus échapper ce qu'il a saisi.

L'abstraction s'applique à la conception du vrai sensible, intellectuel, historique et moral, mais elle en distingue les notions générales; elle les sépare de la matière accidentelle et s'y attache, comme à la base même de la pensée (2).

Il y a deux sortes d'abstractions : l'abstraction comparative ou médiate et l'abstraction non comparative ou immédiate (3). L'abstraction comparative distincte de la perception extérieure (celle-ci ne voit que les individus, tandis que celle-là oublie les individus pour n'en considérer que les ressemblances, fondement des idées générales) s'exerce sur plusieurs objets réels dont

(1) « Sic est intellectui possibili et est abstractum à materialibus conditionibus per intellectum agentem. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 73.

(2) « Qui faciat intelligibilia in actu per abstrationem scientiarum à conditionibus materialibus. » S., p. 1, q. 79, a. 4

(3) « Materia est dupplex, scilicet communis et signata vel individuata. » S. p. 1, q. 85. a. 1.

elle saisit les ressemblances pour en former une idée abstraite collective, c'est-à-dire commune ; l'abstraction immédiate s'exerce non sur plusieurs concrets, mais sur un seul dont elle dégage la partie absolue pour l'élever à sa forme pure.

Ainsi donc, dit S. Thomas, l'intellect connaît directement l'universel au moyen de l'espèce intelligible, et il connaît indirectement les individus dont il y a image(1). D'où il suit que si l'intellect peut connaître les individus indirectement, c'est parce que l'intellect est la faculté qui forme les genres, ou selon S. Thomas, les universaux, en comparant entre eux les idées des individus, puis en composant les espèces, au moyen des ressemblances, après avoir abstrait les différences (2).

Soit que l'abstraction s'opère immédiatement, spontanément et définitivement, comme dans les vérités simples par elles-mêmes, soit qu'elle s'opère médiatement sur des vérités obscures et plus vagues dont on ne parvient à reconnaître les éléments essentiels d'une manière lente et successive, qu'au moyen d'opérations nombreuses et difficiles, elle éclaire toujours le concret et se montre paralèllement à la perception. Et comme la perception est l'une des premières opérations intellectuelles, l'abstraction doit être considérée comme l'une des opérations les plus familières à l'esprit humain. C'est elle qui permet aux géomètres de mesurer l'étendue ; aux mathématiciens, de suivre le nombre dans ses différentes combinaisons ; aux phycisiens et

(1) S. Theol. q. l. XXXV, a. l.

(2) « Intellectus autem noster intelligit abstrahendo speciem intelligibilem à hujusmodi materiâ. » Ib.

aux naturalistes, d'étudier isolément toutes les parties de ce globe et les substances qu'il renferme. Et comme l'artiste n'opère pas seulement sur des images, mais aussi sur des sentiments et des idées pures, il s'en suit qu'il met en œuvre la sensibilité et la raison.

Les choses contingentes en tant que contingentes, dit S. Thomas, tombent directement sous l'œil des sens, et indirectement sous l'œil de l'intellect. Quant aux raisons universelles ou nécessaires des choses, savoir : les notions d'unité, de substance, de temps, d'espace, de justice, etc., elles sont l'objet propre de la raison humaine (1). Platon ne pensait qu'à l'aide des notions générales. C'est de ces idées qu'il partait pour s'élever à leurs modèles suprêmes et à leur substance, c'est-à-dire à Dieu. Or, on ne le peut qu'en séparant l'intelligence de la matière. L'abstraction, voilà donc le procédé, l'instrument de toute bonne philosophie. C'est aussi le procédé qui caractérise le génie de S. Thomas et de sa philosophie (2). C'est le seul moyen de progrès pour un esprit qui n'a pas de clartés sans ombre. Nous ne parvenons à nous connaître nous-mêmes, à nous rendre compte de nos principales facultés, de leurs fonctions et de leurs lois que par l'analyse (3). Toute perception est donc accompagnée d'abstractions plus ou moins nombreuses : en

(1) S. Theol., q. 1, XXXVI, a. 3.

(2) « Species non est intelligibilis actu, nisi secundum quod est depurata ab esse materiali. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 62.

(3) « Species rerum intelligibiles ad intellectum enim nostrum perveniunt per viam resolutionis, scilicet per abstractionem à conditionibus materialibus et individuantibus. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 30.

dégageant par la réflexion les rapports des sujets déterminés qui les enveloppaient, nous arrivons à la science (1). Présentez à un homme sa propre image dans une glace; il ne cherchera point à la saisir, car il sépare la pensée de toute forme extérieure (2). Et si des philosophes prennent au sérieux les côtés hasardeux et changeants de la science, les vrais philosophes s'attachent à ses parties les plus fermes et les plus sûres (3).

(1) « Et sic per materialia sic considerata, in immaterialium aliquam cognitionem devenimus.» S., p. 1, q. 85, a. 1.

(2) « Ut scilicet sint abstractæ à conditionibus individuantibus materialibus.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 77.

(3) « Abstrahere intelligibilem à fantasmatibus. » S., p. 1, q. 8, 1. Voyez les nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme, de Maine de Biran, publiées par M. Cousin. Des principes abstraits et des abstractions réalisées, p. 193.

DE LA GÉNÉRALISATION,

D'APRÈS S. THOMAS.

Cette faculté scientifique, par laquelle nous étendons une idée, un point de vue, à toute une classe d'êtres ou de faits, ajoute un nouveau procédé à l'abstraction, celui d'embrasser et de réduire à une unité fictive les qualités abstraites de plusieurs sujets. Tirer, extraire, abstraire les caractères essentiels et généraux des caractères accidentels et particuliers, suppose toujours la chose préexistante dans le sujet d'où on la tire, d'où l'on extrait, d'où l'on abstrait. En d'autres termes, l'universalité se commence par la nature et s'achève par l'esprit [1].

Les idées générales, âmes de la science, sont des jugemens prononcés par l'intelligence; et les élémens qu'elles assemblent, qu'elles combinent, sont les idées des choses particulières. C'est là la thèse de S. Thomas. Mais si la généralité, c'est-à-dire la multiplicité sans limites, semble précéder, en ordre de génération, le particulier, c'est-à-dire l'unité limitée, il ne peut y avoir de généralité abstraite sans une individualité

[1] « Cujus signum est quod in doctrinis universalibus, exempla particularia ponuntur, in quibus quod dicitur inspiciatur.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 73.

concrète, qui la précède, l'accompagne et la suive; c'est-à-dire que la science ne se fonde et ne s'organise que dans la réalité des détails et le travail des applications positives.

Les idées abstraites et les idées générales sont distinctes; et si pour généraliser il faut abstraire, la réciprocité n'est pas vraie. L'abstraction n'a une grande importance scientifique que parce qu'elle sert de base à la généralisation. L'universel n'est pas dans le particulier, pas plus que l'être n'est dans le néant. Et si la nature donne, indépendamment de l'esprit, quelque fondement à l'universel, en tant qu'elle fournit des choses semblables, elle ne donne pas cependant l'universalité aux choses mêmes puisqu'elle les fait toutes individuelles. Mais il n'y a pas de science, tant que les objets, d'abord saisis dans leur individualité, puis examinés dans leur rapports, puis enfin généralisés, ne l'ont pas été graduellement jusqu'aux dernières limites du possible [1].

La généralisation ne doit pas se laisser entraîner à des conceptions arbitraires, à des abstractions logiques et hypothétiques. Elle a des règles à observer. Ainsi, dans la classification psychologique ne figurent que les faits de l'intelligence; dans la classification relative à l'histoire naturelle, tout ce qu'on rencontre dans ce règne.

On peut généraliser empiriquement et rationnelle-

[1] « Magis sciuntur uniuersalia quam particularia, et propter hoc universalissimorum principiorum cognitio est communis. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 75.

ment. Généraliser empiriquement, c'est observer et comparer des substances avec leurs qualités constitutives et des faits accomplis en telles ou telles circonstances. Mais on a beau abstraire et généraliser l'expérience, on n'obtiendra jamais que des conséquences qui participent de la nature de leur principe. Généraliser rationnellement, c'est acquérir des idées et des notions générales, les grouper autour d'une idée, rattacher les parties à une totalité et embrasser la multiplicité dans une unité qui les rappelle et les vaut toutes. On sait dès lors en une seule idée, au lieu de le savoir en mille, que pour parler il faut connaître la grammaire, et pour connaître la grammaire, il faut l'avoir apprise.

Il est impossible de tirer légitimement les principes nécessaires de données contingentes, c'est-à-dire comme pouvant être et n'être pas; et quand bien même certains principes contingents pourraient produire les principes nécessaires dans leurs conséquences éloignées, il se trouverait encore dans les procédés employés quelque chose de nécessaire qui ne pourrait se résoudre dans l'expérience. Les idées générales et purement collectives sont formées sur des idées particulières; elles n'en sont pas essentiellement distinctes.

Il n'est pas moins vrai que tout ce qui existe est particulier ou individuel [1], et que la science ne s'occupe que de généralités, c'est-à-dire des résumés collectifs, des synthèses [2]. Nous commençons par le

[1] «In intellectu nostro, esse principium cognoscendi singularia, quæ per materiam individuantur.» S. Cont., Gent., l. 2, c. 100.

[2] «Cognitio speculativa magis perficitur in universali quàm in particulari.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 75.

complexe, et nous finissons par le simple, c'est-à-dire par l'unité des principes. Dans l'exemple matériel choisi par S. Thomas, c'est-à-dire dans le corps humain, la classification est exacte et complète : rien n'y est ajouté. Le saint Docteur embrasse tout sans rien confondre. En cherchant tout avec ordre, on parvient à saisir rapidement les objets(1). En ne tenant compte que des caractères communs de la généralisation et de l'abstraction, nous en composons des genres, et nous réunissons dans autant de genres correspondants à ces genres de phénomènes les causes individuelles qui produisent chacun d'eux. En voici un exemple :

Tout membre qui a pour objet la constitution de l'homme fait partie de l'homme : or, la chair et les os, en conservant la vie de l'homme, ont pour objet la constitution de l'homme (2).

Ici, le type connu, le fait général qui doit servir à déterminer et à éclairer l'inconnu, c'est celui-ci : *Tout membre* et l'inconnu à déterminer, c'est *la chair et les os*. Les données au moyen desquels il peut être déterminé, ce sont la *conservation de la vie de l'homme*. Ce raisonnement est concluant. Mais si pour prouver que la chair et les os sont nécessaires à la vie de l'homme, on parlait de chairs et d'os qui pourraient appartenir à des animaux, on n'arriverait pas à une conclusion, car il n'y aurait pas de propriétés constantes et analogues les unes aux autres, c'est-à-dire appar-

(1) S. Thomas l'affirme, en traitant de l'intelligence divine. — Voyez les Précis élémentaires d'histoire naturelle, par G. de la Fosse.

(2) «De ratione speciei hominis sunt carnes et ossa.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 92.

tenant à la même classe. Nous sommes sujets à l'erreur si nous prenons pour différence d'un genre celle qui ne lui appartient pas, c'est-à-dire si nous cherchons dans la sphère de l'existence inanimée une force spirituelle, et dans la sphère de la vie animée, une force matérielle (1).

La généralisation a pour résultats des lois, lorsqu'elle marque les rapports invariables d'après lesquels se succèdent tels et tels systèmes, comme le sensualisme et l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme, qui rendent compte de tous les phénomènes historiques, et fournissent une base large à l'esprit de combinaison. Mais les notions de genre et d'espèce, c'est-à-dire ce qu'il y a d'essentiel et de constant dans les choses, ont-elles une existence absolue, indépendante de l'esprit, ou ne sont-elles que des mots? Par la raison qu'on les considère comme des idées, il suit, dit S. Thomas, qu'elles ne sont pas seulement de purs mots, *meræ voces*, mais des concepts légitimes, c'est-à-dire fondés sur l'observation des choses naturelles. Les concepts ne viennent pas directement de l'observation; cela est vrai : l'abstraction les forme; mais les éléments sur lesquels opère l'abstraction sont des idées simples qui ont passé par tous les contrôles. C'est ainsi que le saint Docteur argumente contre les nominalistes absolus (2).

(1) « In quo quidem processu potest falsitas accidere, si accipiatur ut differentia generis id quod non est generis differentia. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 108.

(2) Voyez la traduction de Tennemann, par M. V. Cousin. — Ch. Meiners, De nominalium ac realium initiis in Comment. societ. Gottingens., tom. XI.

DU SENS COMMUN,

D'APRÈS S. THOMAS.

Le sens commun, pour S. Thomas, c'est la faculté où se réunissent toutes nos sensations, c'est-à-dire un sens général dans lequel se trouvent compris tous nos sens particuliers (1). C'est, en d'autres termes, la conscience appliquée aux sens, ou la faculté de sentir et de percevoir tout à la fois, considérée dans son unité et sa généralité (2). Le sens commun, dans l'opinion du saint Docteur, est si bien un sens, qu'il a ses organes, comme la vue, etc. (3). Mais la langue commune ne s'est pas bornée à cette définition. Qu'est-ce que le sens commun? se demande Fénélon : N'est-ce pas les mêmes notions que tous les hommes ont précisément des mêmes choses? Le sens commun, qui est toujours

(1) « Ad quem (sensum communem) referantur sicut ad terminum communem omnes apprehensiones sensuum.» S. p. 1, q. 78, a. 4.

(2) Voyez Amédée Jacques, Mémoires de l'académie des sciences morales et politiques, tom. 11. — Jouffroy, De la Philosophie du sens commun, dans le tome 1er de ses Mélanges philosophiques. — Buffier, Traité des premières vérités et de la source de nos jugemens, dans le cours des sciences sur les principes nouveaux.

(3) « Sicut quum aliquis videt se videre, hoc autem fieri non potest per sensum proprium qui non cognoscit, nisi formam sensibilis à quo immutatur.» S., p. 1, q. 78, a. 4.

et partout le même, qui prévient tout examen, qui rend l'examen même de certaines questions ridicule, qui fait que, malgré lui, on rit au lieu d'examiner, qui réduit l'homme à ne pouvoir douter, quelque effort qu'il fît pour se mettre dans un vrai doute; ce sens commun qui est celui de tout homme; ce sens qui n'attend que d'être consulté, qui se montre au premier coup-d'œil, et qui découvre aussitôt l'évidence ou l'absurdité de la question, n'est-ce pas ce que j'appelle mes idées? Les voilà donc, ces idées ou notions générales, que je ne puis ni contredire ni examiner; suivant lesquelles, au contraire, j'examine et je décide de tout, en sorte que je ris au lieu de répondre, toutes les fois qu'on me propose ce qui est clairement opposé à ce que mes idées immuables me représentent[1].

La définition de Fénélon est celle de tous les philosophes. Si la lumière du sens commun manquait, il n'y aurait plus que des ruines morales. Il est imposé à la raison; il est dans la raison, car il est la raison prise dans son plus bas degré, dans son côté le plus populaire, et que chacun trouve en sa conscience, sans travail sérieux de la réflexion et de la science. Exactement le même chez tous les hommes et à toutes les époques, il est une autorité intellectuelle qui n'a pas sa source dans la philosophie, et à laquelle la philosophie se soumet sans rien perdre de sa dignité; une autorité contre laquelle elle peut bien s'insurger dans un moment de délire, mais à laquelle elle ne saurait se soustraire impunément; en d'autres termes, le sens

(1) De l'existence de Dieu, XXIIe partie, c. 2.

commun est une philosophie première, antérieure à la philosophie proprement dite [1].

La science, à son point de départ, doit donc s'appuyer sur les données du sens commun [2]. Ce n'est qu'à cette condition qu'elle s'élève à sa plus haute puissance. Les phénomènes de la nature se reproduisant toujours les mêmes, et affectant à peu près de même tous les hommes, le sens commun pense que l'habitant de la zône torride a une imagination plus vive que l'habitant de la zône glacée. Il hésite aussi peu à attribuer au climat une influence sur l'homme, qu'il balancerait à distinguer la blancheur de la douceur, la vertu du vice [3]. D'où il suit que ceux qui, dans leurs écrits, leurs paroles ou leurs actions, s'écartent de la manière habituelle d'apprécier les choses, perdent le sens commun, c'est-à-dire l'esprit même dans des élémens invariables et nécessaires. Il est pour tous les systèmes le meilleur *criterium*.

Certains objets ne s'adressent qu'à un sens particulier, d'autres à tous ensemble; il faut donc qu'il y ait une capacité qui recueille toutes les sensations individuelles, pour leur imprimer l'unité : c'est le jugement [4]. Mais le sens commun est la base de

(1) Voyez les recherches sur l'entendement humain, d'aprés les principes du sens commun, par Reid.

(2) Le bon sens (recta ratio), c'est la faculté de juger et de raisonner conformément aux principes évidens par eux-mêmes.

(3) «Discerne album à dulci.» S., p. 1, q. 78, a; 4.

(4) «Oportet ad sensum communem pertinere discretionis judicium.» S., p. 1, q. 78, a. 4.

l'esprit naturel [1]. Il faut applaudir la nature humaine quand elle suit le chemin du bon sens, et non celui d'un faux et dangereux système. Et si la France est remplie de respect et d'admiration pour le christianisme, cette doctrine si simple et si profonde, qui enseigne si clairement l'unité de Dieu et l'immortalité de l'âme [2], c'est au sens commun qu'elle en est redevable.

Qu'un philosophe enseigne, comme Berkeley, que les corps n'existent pas, qu'ils ne sont que le reflet de notre esprit; ou comme Spinoza, que le monde n'est qu'un mode de la substance divine; ou comme Helvétius, que le plaisir des sens est l'unique fin de la vie humaine; ou enfin comme Hégel, l'identité de l'être et du néant, du fini et de l'infini, aussitôt et avant toute discussion, ce philosophe est mis hors la loi du sens commun, par force logique [3]. On n'est pas libre d'admettre des contradictions; la conscience publique et le bon sens s'accordent à repousser des

(1) « A quo etiam percipiuntur intentiones sensuum.» Ib.

(2) De la liberté de conscience, par M. J. Simon, p. 10.

(3) Pour expliquer à fond les antinomies de Kant, M. E. Saisset a donné l'unique moyen : la lumière du bon sens. Descartes les avait réfutées d'avance dans ces belles paroles de la préface des méditations : « D'où viennent les argumens des athées? De ce que l'on feint dans Dieu des affections humaines, ou de ce qu'on attribue à nos esprits tant de force et de sagesse, que nous avons bien la prétention de vouloir déterminer et comprendre ce que Dieu peut et doit faire. De sorte que tout ce qu'ils disent ne nous donnera aucune difficulté, pourvu seulement que nous nous ressouvenions que nous devons considérer nos esprits comme des choses finies et limitées, et Dieu comme un être infini et incompréhensible.»

principes qui méconnaissent ce qu'il entre d'extérieur, d'impersonnel et de *non moi* dans toutes les notions que nous avons, ainsi que tout ce qui s'oppose à l'évidence. Plus tard, des philosophes viendront, qui discuteront méthodiquement ces erreurs et réfuteront scientifiquement ces sophismes; mais l'arrêt sans appel était déjà porté au nom du sens commun, non pas au nom de la métaphysique.

D'où vient au sens commun cette irrésistible puissance? Des lois primordiales de la pensée qu'il proclame [1]. Un esprit ordinaire suivra la route tracée par le sens commun, et, n'ayant pas de découvertes à faire, il est bien sûr de ne pas s'égarer; un génie créateur pourra être entraîné hors du vrai, sa profondeur et sa subtilité lui seront un piège. A force de réfléchir sur la nature et le rôle de l'esprit humain, Kant en vint à se représenter la raison comme un moule qui imprime nécessairement sa forme à tout ce qu'il reçoit, comme un miroir qui, métamorphosant les objets, leur impose une certaine apparence, si bien que nous ne sortons de nous-mêmes, qu'il nous est impossible d'en sortir et que nos connaissances, au lieu d'être l'expression de la réalité, ne sont et ne peuvent être que le résultat des formes de l'entendement. En un mot, la réalité nous échappe; nous ne connaissons que des phénomènes, et encore ces phénomènes dépendent-ils absolument du miroir qui les reflète. Tel est le résultat de la critique de Kant, résultat bien différent de l'intention première du philosophe. Kant voulait assurer les droits et guider les recherches de la pensée humaine; son

[1] « Interiùs et in intellectu est idem ». S., p. I, q. 78, a. 4.

système, s'il eût triomphé, eût ébranlé l'autorité de la raison et découragé la philosophie. M. Cousin, et après lui M. Ch. de Rémusat, M. Wilm, M. Barni, M. Adolphe Garnier, n'ont eu besoin que du sens commun pour indiquer la part de bien et de mal, de vérité et d'erreur, que contient la philosophie Kantienne.

Locke veut que toutes nos idées dérivent de la réflexion ou de la sensation ; selon Condillac, l'idée de cause découle de l'une ou de l'autre de ces deux sources. Or, Hume s'efforce de montrer que l'idée de cause ne peut venir de la sensation ni de la réflexion, et réduit ainsi l'idée de cause à celle de succession. M. Dugald-Stewart ne s'est adressé qu'au sens commun pour rétablir les notions et les conceptions nécessaires de l'esprit humain.

Je sais bien que ce n'est pas réfuter Hégel, par exemple, que de le montrer en contradiction avec le sens commun et avec lui-même (1). L'histoire de la philosophie fait voir comment et pourquoi Hégel a été conduit à soutenir l'identité des contradictoires. Hégel ne se peut comprendre sans Schelling, Schelling sans Fichté, Fichté sans Kant. En reprenant les célèbres antimonies, et en expliquant comment l'esprit humain rencontre en

(1) Des esprits supérieurs ont défendu la raison et la logique. M. Cousin a combattu les problèmes « surhumains, chimériques, extravagans, de Fichté, de Schelling, de Hégel ». Du Vrai, du Beau et du Bien, p. 67, 2e édit. D'autres ont proclamé que les successeurs des grands maîtres allemands ont été poussés à tous les excès de l'athéïsme, et ont hautement exprimé le vœu que la philosophie française se sépare de plus en plus de la dernière philosophie allemande, pour rester dans les voies du sens commun et de la vérité. » Ces nobles paroles sont de M. E. Saisset, Revue des deux mondes. 1853, 1er vol. p. 1123, 1125.

toute question métaphysique des thèses qui semblent contradictoires, alors on pourrait faire comprendre pourquoi Hégel a admis, en désespoir de cause, que la contradiction est la loi universelle de l'esprit humain. Mais c'est déjà beaucoup d'opposer à la logique de Hégel la doctrine du sens commun. Il suffit pour découvrir dans le panthéisme de Spinoza plus d'une vraisemblance avec les étranges théories d'émanation qui sont partout dans la Kabale, comme elles se retrouvent dans toutes les doctrines orientales et alexandrines, et pour inscrire sur la logique de Hégel le mot contradiction. Le sens commun accepte aisément ce qui est à l'abri de la raison la plus sévère; il s'élève parfois à la conviction et à l'enthousiasme [1]. Un système quelconque vient-il, dans l'ivresse de sa puissance, à obscurcir, à altérer, à nier quelqu'une de ces vérités éternelles dont Dieu a commis la garde à la conscience religieuse de l'humanité? Le sens commun élève sa voix, proteste et sert la cause de la religion et de la pensée libre.

[1] Voyez Reid, Recherches sur l'entendement humain, d'après les principes du sens commun.

DE LA NATURE ET DE L'ORIGINE DES IDÉES. (1)

OPINION DE S. THOMAS SUR LA CÉLÈBRE QUESTION DE L'ORIGINE DES IDÉES.

La philosophie procède du dedans au dehors : avant de se prononcer sur la nature des choses, elle veut étudier celle de l'esprit même ; elle veut savoir quel est le caractère actuel de nos idées, puis l'origine de nos connaissances, c'est-à-dire le fait antérieur d'où l'idée est sortie, et la puissance qui a transformé en idée ce fait antérieur. Aucune question ne suscita de plus vives controverses. Voici les formules que chaque parti avait inscrites sur sa bannière.

D'un côté, on proclamait ce fameux adage qu'il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait auparavant été dans les sens : *Nihil est in intellectu, quod non priùs fuerit in sensu ;* c'est-à-dire que l'esprit en naissant ressemble à une *table rase,* sur laquelle viennent successivement se graver et s'imprimer les différentes idées

(1) On nomme idées tous les phénomènes qui sont le résultat de l'activité volontaire, le résultat de l'action de l'une quelconque de nos facultés.

comme autant de caractères. D'un autre côté, l'on tenait pour certain que toutes nos idées ou du moins un très grand nombre sont innées.

Le sensualisme s'appuie exclusivement sur les sens. Il suppose que, loin d'être pourvue, dès le principe, des conditions de connaissance, de formes et de lois de pensée qui lui soient essentielles, l'intelligence est simplement une vague capacité, une propriété indéterminée de tout recevoir et de tout percevoir, de se prêter à toutes les impressions, de passer par toutes les modifications qui lui viennent des objets avec lesquels elle est en rapport. Selon le rationalisme, l'intelligence est pourvue de conditions de développement, de lois ou de formes de pensées, qu'elle porte et manifeste dans toutes ses manières de percevoir, dans tous ses sentimens, dans toutes ses sensations, dans toute son expérience (1).

Sensualistes.

Sous la bannière de l'école sensualiste, c'est-à-dire de l'école qui fait servir la sensation à l'explication et à la génération de tous les faits, marchent Démocrite, Leucippe, Hippocrate, Epicure, plusieurs des Scolastiques et dans des temps plus modernes, Bacon, Hobbes, Gassendi, Lock, Mandeville, Collins, Condillac, Lamétrie et d'Holbach (2).

(1) Voyez la logique de Ph. Damiron, p. 261 et 263. De Gérando, Hist. comp. des syst. philos.

(2) Voyez Kératry, Inductions philosophiques et morales, chap. VIII. De la sensation réfléchie ou de la pensée.

« Aristote n'est pas sensualiste. Il admet un certain intellect divin descendant en réalité dans notre esprit pour nous faire concevoir l'intelligible. » Revue des Cours publics, 13 juillet 1856, p. 101. Cet intellect est le sujet des sciences et le principe des idées. Voyez le cours de philosophie, par Marin de Boylesve, S. J. p. 106.

Partisans des idées innées.

Parmi les partisans des idées innées, c'est-à-dire de ceux qui se proposent d'expliquer les connaissances humaines par la seule force de l'âme, de la pensée et de ses lois, on range Platon et ses disciples, S. Augustin, S. Anselme, S. Bonaventure, et chez les modernes : Descartes, Mallebranche, Bossuet, Fénélon, Gerdil, et en général les Cartésiens. Mais Descartes se proposait un autre but que Platon. Celui-ci recherchait surtout l'origine de nos idées, Descartes la raison de leur certitude.

Sens rigoureux des mots idées innées.

Quelle est la force réelle de ces mots idées innées (1) ? A la rigueur, ils devraient désigner des idées nées avec nous, c'est-à-dire contemporaines de l'esprit humain. Le rôle des facultés intellectuelles serait de les éveiller, de les tirer de leur obscurité primitive pour les mettre en lumière. Tous les idéalistes le pensent-ils ainsi? Non ; car la raison mêle toujours un peu les vérités universelles et nécessaires aux vérités accidentelles et contingentes qui résultent directement de l'aperception des phénomènes internes et externes.

Théorie de Kant.

Il est difficile de classer la philosophie de Kant dans une catégorie. Ce n'est ni un système sensualiste, ni un système idéaliste : le scepticisme, pas plus que le mysticisme, ne peut la revendiquer tout entière ; mais on y découvre peut-être quelque chose de tout cela. La vérité est que c'est là une doctrine toute nouvelle, très ingénieuse, très originale, qui déconcerte les clas-

(1) Voyez : Essais sur les facultés de l'esprit humain de Reid, trad. de M. Jouffroy. Royer-Collard, dans les œuvres de Reid, trad. par Jouffroy, tom III, p. 387 ; et Reid lui-même, tom. III, 230. Logique de Port-Royal. Laromiguière, part. 2, leç. 9.

sifications établies, et réunit avec une étonnante hardiesse les choses les plus contraires. Kant se rapproche des sensualistes quand il déclare que les notions d'espace et de temps ont pour fondement unique des affections de la sensibilité impropres par leur nature à représenter autre chose qu'elles-mêmes, et cependant n'est-ce pas là un étrange sensualiste, cet homme qui arrive à la négation de la matière et qui fait de tous les phénomènes du *Cosmos* de pures conceptions de notre esprit? Le scepticisme est le résultat inévitable de son système : quel scepticisme extraordinaire pourtant qu'une doctrine où la raison est placée si haut, où les difficultés dominent tout, où les formes de l'entendement ont le pouvoir de modifier, bien plus de créer tout ce que nous apercevons, une doctrine qui inspirera bientôt à Fichté le dogmatisme le plus audacieux qui fut jamais [1].

Théorie de Locke.

Locke avait compris que l'étude de l'entendement humain, c'est-à-dire la psychologie devait tenir le premier rang en philosophie; il fit donc précéder la théorie par l'analyse, et opposa son système à Descartes. L'idéalisme dominait: Locke s'attacha à le combattre dans son premier livre de son *Essai sur l'entendement humain.*

Reid. Dugald-Stewart.

L'Ecossais Reid appliqua la méthode de Locke à la science intellectuelle et en fit palper le vice. Dugald-Stewart surtout combattit victorieusement Locke et

(1) Voyez : Le scepticisme combattu dans ses principes. Analyse et discussion des principes du scepticisme de Kant, par M. Emile Maurial, Paris, 1857.

ses disciples, dans son ouvrage sur la *Philosophie de l'esprit humain.*

Examen de l'école de sensualistes.

L'axiome péripatéticien : *Nihil est in intellectu, quod non priùs fuerit in sensu*, c'est-à-dire que l'âme avec tous ses modes est le résultat de la matière, est visiblement défectueux. Au lieu de faire une large part à la sensibilité, il ne reconnaît qu'elle. Puis, l'axiome manque de clarté dans l'expression. Le mot *nihil* peut recevoir et a reçu différentes acceptions. Les uns ont prétendu que par là on voulait dire qu'aucun fait, aucune idée ne parvenait à l'esprit que par les sens. Ils ne recherchaient pas combien il y a d'espèces d'idées et ne se demandaient pas si toutes présentaient le même caractère d'origine. Les autres ont donné au mot *nihil* plus d'extension. Non-seulement les idées proviendraient de la sensation, mais les facultés elles-mêmes. C'est ainsi que Condillac interprêtait l'axiome. Quant au mot *sensus*, que désigne-t-il ? La sensation ou les organes des sens, un état de l'âme ou un état du corps? Sans nous arrêter à ces difficultés préliminaires, nous supposons que le sens généralement attaché à cette maxime soit celui-ci: toutes nos idées ont leur origine dans la sensation ; c'est-à-dire dans une modification de l'âme résultant d'une modification organique. Or, la solution sensualiste du problême des relations de l'âme avec le corps n'est pas admissible.

En effet, si l'on ne peut nier que nous ayons en nous les idées de l'être et de la pensée, je demanderai sous lequel de nos sens tombe la substance? Par où les sens entrent-ils dans notre esprit? Sont-ils lumineux ou colorés pour y entrer par la vue ? Sont-ils d'un son

grave ou aigu pour y entrer par l'ouïe? D'une bonne ou mauvaise odeur pour y entrer par l'odorat? D'un bon ou mauvais goût pour y entrer par le goût? Froids ou chauds pour y entrer par le tact?

La théorie vulgaire des sensualistes s'est dissipée au souffle de la raison. Et comment ne l'eût-elle pas été? Elle pèche évidemment par exagération. Loin de pouvoir expliquer l'origine de nos idées, elle est incapable d'indiquer l'origine, je ne dis pas du principe de causalité, mais même de l'idée de cause. Hume a très bien compris que les sens ne donnent pas cette idée, et que la transformation de la constance de la succession dans la cause, est une aberration de l'imagination.

Deux origines assignées aux idées par Locke.

Locke, examinant de nouveau dans le 4e livre de l'*Essai sur l'entendement de l'esprit humain*, l'origine des idées leur assigna la sensation et la réflexion. Il établit expressément que nous avons la connaissance de notre existence par intuition, celle de l'existence de Dieu par démonstration, celle des autres par sensation. Plus loin, il affirme que le plus haut degré de notre connaissance est l'intuition sans raisonnement. Mais il donnait toujours le premier rang à la sensation : la réflexion y avait son principe.

Systéme de Condillac.

Les successeurs de Locke firent disparaître l'incohérence qui existait entre la tendance réelle du système et la pureté de son expression. Le principe de Condillac et des philosophes de son école [1], c'est la sensibilité,

[1] Destutt de Tracy; Elém. d'idéologie. — Garat; Cours des écoles normales. Phil. Lugd. Metap. Locke. Es. Condillac.

ils y voient l'intelligence toute entière. La sensation est le fondement de l'édifice, l'édifice et l'architecte ; elle se fournit à elle-même les matériaux qu'elle doit mettre à l'œuvre, et a le grave inconvénient d'identifier deux modes de l'esprit essentiellement distincts, l'activité et la passivité.

Valeur de ces opinions.

Il est certain que la sensation occasionne la fermentation d'une foule d'idées, toutes celles qui ont pour objet le monde extérieur, c'est-à-dire que nulle idée ou notion n'est née avec nous ; que toutes nous sont acquises ; que toutes nous sont suggérées à l'occasion des différentes sensations que nous éprouvons, par l'action des objets extérieurs. Mais toutes nos idées n'ont pas leur source dans la sensation et la réflexion : l'intelligence est le principe des notions spirituelles (1). La théorie des idées innées est une protestation contre la maxime exclusive de l'école sensualiste, dont Locke est le père; mais ni l'idée matérielle, ni l'idée spirituelle, ne suppléent à la perception, et dans l'un et l'autre cas, la vertu représentative de l'idée est une chimère. Spirituelle, comment représenterait-elle la matière et ses qualités ? Matérielle, comment représenterait-elle le froid, le chaud, le sec, l'humide, la résistance ? En d'autres termes, un être matériel devient intelligible, lorsqu'on le considère en faisant abstraction de la matière et de ses propriétés (2). Donc, ce qui est par sa nature distinct de la matière et qui existe sans aucune de ses pro-

(1) « Intellectus enim natus est omnia quæ sunt in rerum natura intelligere.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 59.

(2) « Res materialis intelligibilis efficitur per hoc quod à materialibus conditionibus separetur. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 47.

priétés, est intelligible aussi par sa nature, c'est-à-dire que la réflexion ne peut être le principe que des notions renfermées dans la perception intérieure [1].

Système de Laromiguière.

Quant à Laromiguière, il reconnaît quatre classes d'idées : 1° les idées sensibles; 2° les idées intellectuelles; 3° les idées de rapport; 4° les idées morales. Les idées sensibles ont leur origine dans la sensation, ou pour nous servir de ses expressions, dans le sentiment-sensation, c'est-à-dire dans le sentiment des impressions perçues à l'occasion des objets extérieurs; les idées intellectuelles, dans le sentiment de l'action des facultés de l'âme ; les idées de rapport dans les idées de ressemblance ou de dissemblance, et les idées morales, dans le sentiment moral. Ainsi ces quatre sentiments, distincts les uns des autres, pourraient, au fond, être ramenés à une seule source, la sensibilité. Il y a un abîme entre l'attention de Laromiguière et la sensation de Condillac. Laromiguière nous montre combien au moyen de l'attention nos idées deviennent plus claires, plus précises, plus complètes; mais il n'indique pas l'origine de ces idées confuses, obscures, incomplètes, sur lesquelles s'effectuent le travail de l'attention. Le vice du principe accompagne la théorie dans tous ses développements.

La philosophie moderne n'incline pas à voir toute vérité dans l'âme ou dans la matière ; il n'y a pas plus d'idées innées que de propositions innées ; mais il y a

[1] « Quod igitur est, per sui naturam, ab omni materiâ et materialibus conditionibus separatum, hoc est intelligibile secundum suam naturam. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 47.

une vertu innée de l'entendement, qui est égal à lui-même dans tous les hommes.

Opinion de S. Thomas sur l'origine des idées.

Le S. Docteur commence par déclarer que l'existence des idées est nécessaire à toutes les opérations de l'intelligence. Il se prononce avec énergie contre Démocrite (1), et distingue les faits de la conscience d'avec les objets extérieurs que les sens nous font apercevoir (2). Il ne méconnaît donc pas l'élément le plus essentiel à l'idée, la donnée intellectuelle, ses énergies natives, tout ce qui la distingue de la sensibilité et ne supprime pas non plus le rôle de l'expérience (3). Sans admettre, avec les idéalistes, que toutes les vérités sont rationnelles ; sans supposer, avec les sensualistes, qu'elles sont toutes empiriques, S. Thomas reconnaît certaines idées primitives que Dieu a mises en nous en nous créant, et un certain nombre d'expérience ou d'observation (4). De là, cette maxime si chère au S. Docteur : il n'y a rien dans l'intelligence sans l'aide des sens, c'est-à-dire que les idées se réveillent par les sens, par l'expérience et par l'instruction que nous recevons les uns des autres (5). En d'autres termes, que l'entendement est gros en quelque sorte de jugements naturels, que l'on peut dire innés, en ce sens qu'ils

(1) « Democritus posuit cognitionem fieri per imaginum defluxiones. » 1. q. 84, a. 5.

(2) « Est autem differentia inter sensum et intellectum, etc. » Opusc. 16.

(3) « Cum corporeum nihil possit imprimere in rem incorpeream, ideò ad causandam intellectus operationem, non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requisitur aliquid nobilius et superius, scilicet intellectus agens. » 1. q. 84, a. 6.

(4) Voyez 1ª q. 84. art. 5 et 6. Opusc 16.

(5) « Sensibilia expergescentia intellectum. » S. Cont. Gent., l, 2. c. 73.

sont le développement primitif, universel et nécessaire de l'entendement humain. Quand les sens s'oblitèrent, la raison s'affaiblit ; et réciproquement, quand la raison s'affaiblit, les sens se perdent dans le sensualisme.

Une philosophie complète reconnaîtra toujours deux observations parfaitement distinctes : l'observation externe et l'observation interne. La première se résout en sensation ou en pur signe, vide d'idée ; la deuxième suppose un antécédent psychologique.

L'observation externe est l'instrument des sciences naturelles ; l'observation interne, des sciences philosophiques. Toutes deux jouissent du privilége de nous faire connaître les choses avec certitude, et s'il y avait une préférence à accorder à l'une d'elles, ce serait à l'observation interne. Celle-ci se distingue de plus en plus des autres facultés, les juge, les soumet à sa surveillance et à son contrôle. La sensation, au contraire, ne perçoit pas, ne raisonne pas. Elle ne résiste pas à la passion et au désir. Ce n'est pas dans la sensation qu'est tracée la règle des droits et des devoirs. Quand elle enseignerait l'utile, elle n'enseignerait pas le beau et l'honnête. Il y a des objets contingents que les sens ne connaissent pas et que l'intellect seul connaît ; il y a des objets nécessaires que l'intellect seul peut atteindre et concevoir ([1]). Il importe grandement que cette

([1]) « Licet intellectus oriatur à sensu, tamen in re apprehensâ per sensum, intellectus multa cognoscit, quæ sensus percipere non potest. » S., p. 1, q. 78, a. 4. Aristote distingue aussi plusieurs sources de vérités : 1° les vérités qu'on obtient par la démonstration, les vérités déduites ; 2° les vérités générales qui sont les bases de toute démonstration, et qui viennent de la raison même ; 3° les vérités particulières qui viennent de l'expérience sensible. Métaph., 1. 1.

assertion soit bien connue et bien comprise. Le sensualisme a toujours fini par le scepticisme. Tous les argumens des sceptiques anciens, depuis Protagoras jusqu'à Carnéade et OEnésidème, peuvent se déduire de cette supposition, que toutes nos connaissances prennent leur origine dans les sens, que toute idée n'est dans l'origine qu'une image imprimée dans le cerveau. Il en est de même du sceptiscisme moderne. Certaines dispositions de pensée, certaines nécessités d'intelligence, une sorte de distinction spirituelle, nous déterminent, selon le cas et les objets, à telles ou telles idées (1).

L'homme est tout entier, avec son triple attribut, avec sa volonté, sa sensibilité, son activité, dans l'âme; l'intelligence est donc supérieure à la matière et indépendante d'elle (2). Savoir en se rendant compte de ce qu'on sait, se connaître et connaître tout le reste, c'est-à-dire réfléchir, telle est l'œuvre de l'intelligence (3). S. Thomas ne négligea point, comme Locke, le phénomène immédiat de la conscience, c'est-à-dire l'activité personnelle, source de toute connaissance (4).

(1) « Intellectus autem non habet aliquam operationem ad corpus pertinentem... intelligere enim ipsum non est operatio quæ per organum, corporis exerceatur.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 90. Voyez Royer-Collard dans les œuvres de Ried, traduit par Jouffroy, tome III, p. 237 ; Reid lui-même, tome III, p. 230.

(2) « Ejus substantia est elevata suprà materiam corporalem, non dependens ab ipsâ. » S. Con. Gent., l. 3. c. 61.

(3) « Est igitur in illâ (facultate intellectivâ) quæ est cognitiva universalium. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 73.

(4) « Operatio autem propria hominis est intelligere, cujus principium est intellectus agens, qui facit species intelligibiles. S. Cont. Gent., l. 2. c. 76.

Jamais les sens, qu'ils aiguisent autant que possible leur pointe matérielle, ne pénétreront jusqu'aux idées éternellement subsistantes [1] Mais si la sensation n'est pas le principe unique de connaissance, il ne suit pas qu'il ne vienne de la sensation aucune connaissance. Le sensualisme peut toujours en appeler au témoignage des sens; l'idéalisme à celui de la raison. Mais, d'une donnée vraie, S. Thomas ne tire pas un système exclusif. Il ne rejette ni la sensation, ni l'idée; il s'attache seulement à les délimiter et à les distinguer. Le S. Docteur conclut donc à une combinaison de deux méthodes, au rationalisme et à l'empirisme, tempérés l'un par l'autre, complétés l'un par l'autre, et renfermés chacun à part dans leur domaine respectif. S. Thomas, qui regardait certaines lois, certains axiomes, comme conditions de toute science [2], et qui s'appuyait sur les données de l'expérience, comme moyens ou du moins comme occasions de généralisations, reconnaît non-seulement que la raison a pour objet ce qui est nécessaire, mais encore qu'elle est capable de s'élever à la conception de l'infini. Il lui attribue les idées de cause, d'espace, de temps, de durée, de fini et d'infini, qui ont occupé les penseurs depuis Platon jusqu'à nos jours.

Origine de l'idée de cause.

Après avoir établi l'existence du principe de causalité, le S. Docteur décrit la première idée de cause et le procédé intermédiaire qui lie l'actuel au primitif.

(1) « Natura intellectualis aliis præeminet, cujus perfectio est intelligere. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 15. V. Opusc. 16.

(2) « Principia indemonstrabilia, quæ cognoscuntur per lumen intellectus. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 15.

Or, le pouvoir de commencer le mouvement est un attribut de l'âme, aussi bien que la sensation et la pensée ; et toutes les fois que le mouvement commence, c'est l'âme qui le produit. La maxime *nihil est in intellectu quod non fuerit priùs in sensu*, est donc fausse, car les mouvements internes ne sont aperceptibles et appréciables que par la conscience. Mais il ne suffit pas d'atteindre le primitif, il faut encore saisir le procédé par lequel nous arrivons du primitif à l'actuel (1), c'est-à-dire rechercher les acquisitions successives des idées et leur développement historique.

Idée de substance. Idée d'étendue, d'espace.

Les phénomènes du mot changent ; le mot est invariable. Or, l'être opposé aux accidents, n'est explicable que par l'énergie de l'esprit humain. Le principe de la substance est immédiat, comme le principe de la causalité. Il n'est dérivé d'aucun autre (2). Les caractères de l'idée d'espace sont l'unité, l'immensité, l'infinité, l'absolu, la nécessité. Mais avant la notion d'espace, il y a la notion de l'étendue. Nous plaçons

(1) « Nisi... ab aliquâ simplice acceptionne inciperet, quæ quidem acceptio est intellectus principiorum. » Q. quodl. q. de ratione superiori et inferiori.

(2) « Anima cognoscit cognitione immateriali et necessaria... non per corpora, nequè per similitudines materiales et corporales, sed per species immateriales, et intelligit quæ per sui essentiam in anima esse possunt. » S. p. 1, q. 84, a. 4.

« Les réalistes du moyen-âge ne doivent point être traités aussi légèrement qu'on le fait ordinairement ; ils ont du moins connu le problème des idées, et ils en ont présenté une solution importante. Les réalistes sentaient qu'il y a dans l'intelligence humaine quelque chose d'absolu, de nécessaire, qui existe indépendamment des abstractions et des mots, et en cela ils avaient raison. » Cours d'histoire de la philos. moderne, par M. V. Cousin (1816-17), p. 342.

dans l'espace tous les corps que nos sens aperçoivent, et tous ceux que notre imagination peut former. Or, par cela même que l'idée d'espace est une réalité sans limite et sans figure, elle ne saurait être déduite de l'expérience. Nul de nous n'a vu l'infini. La loi nécessaire de l'espace, qu'il ne faut pas confondre avec l'ordre et la situation des corps ainsi que l'a fait Leibnitz, ni regarder comme un attribut de Dieu, suivant l'exemple de Clarke, se développe dans la raison (1). Les sens n'attaquent point l'être en lui-même ; ils ne saisissent dans les corps que les modifications variables.

Idée de temps, de durée.

Le temps est la mesure du mouvement (2) ; la durée contingente du temps, due à la mémoire dont l'objet est une chose passée, est la succession du moment qui précède et de celui qui suit (3). C'est ainsi que les évènements se sont écoulés ou s'écoulent dans un certain temps (4). Mais l'idée du temps, qui suppose la notion de succession et d'identité personnelle, est indépendante de nous et des choses matérielles ; c'est une idée invariable, absolue, universelle, nécessaire, c'est-à-dire une croyance irrésistible (5). Aurions-nous jamais songé à la durée extérieure si nous n'eussions pas senti la nôtre ? Ce n'est donc pas dans l'expérience

(1) « Omnis cognitio humanæ animæ, proprie est per viam rationis. » Q. quodl., de Ratione superiori et inferiori.

(2) « Tempus est numerus motus. » S. Cont. Gent., l. 1, c, 15.

(3) « Temporis autem duratio successione prioris et posterioris extenditur. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 66. V. de instantibus, Opusc. 35.

(4) « Si aliqua actio in tempore, hoc erit vel propter principium actionis, quod est in tempore, sicut actiones rerum naturalium sunt temporales. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 61.

(5) Opusc. 35.

sensible, mais en nous-mêmes, dans un acte de raison que nous puisons le principe de substance, de causalité, ou tel autre de même nature. (1)

Idée de fini et d'infini.

L'idée de l'infini est distincte du fini, par conséquent de la multiplication du fini par lui-même, c'est-à-dire de l'infini. Elle se révèle tout d'un coup et immédiatement à la raison. (2) « Le parfait est le premier, dit Bossuet, et en soi et dans la pensée ; l'imparfait en toute façon n'est qu'une dégradation (3). L'indéfini est ce dont nous ne pouvons pas assigner de limites ; l'infini ce à quoi nous n'en pouvons pas concevoir. Mais s'il est nécessaire d'avoir une idée de l'infini pour connaître quoi que ce soit, on ne peut pas non plus rien connaître sans se connaître soi-même, c'est-à-dire le fini. La connaissance du fini précède dans l'acquisition de nos idées, la connaissance de l'infini. Nous débutons par le fini, et, à l'occasion du fini, nous apercevons l'infini. Dans l'ordre de la réalité c'est, au contraire, l'infini qui précède le fini ; il en est le principe et le fondement. L'idée du fini est l'antécédent chronologique de l'idée de l'infini, et l'idée de l'infini est à son tour l'antécédent logique de l'idée du fini. Ces deux éléments, le fini et l'infini, cette corrélation nécessaire se retrouvent dans toute connaissance. L'idée de l'infini est l'idée fondamentale, l'idée unique de la raison. Et si la connaissance que nous avons de l'infini est bornée, l'objet de cette connaissance est sans bornes.

(1) « In hoc consistit ratio temporis. » Opusc. 35.

(2) « Frustrà autem esset hæc ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Oportet igitur aliquam rem intelligibilem infinitam esse. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 43.

(3) Elévation, 1re semaine. Voyez les œuvres de Reid, tom. IV.

S. Thomas distingue encore l'ordre d'acquisition de nos connaissances et leur ordre logique (1). Dans l'ordre logique, le fini suppose l'infini comme son fondement nécessaire (2) ; dans l'ordre chronologique, l'idée du fini est la condition indispensable de l'idée de l'infini (3). On peut puiser dans la contemplation de ce monde, la connaissance de Dieu, mais on y parvient surtout en se contemplant soi-même. La conscience nous montre le *moi* dans ce qu'il y a d'invariable, c'est-à-dire à la fois comme sujet et qualité ; nous nous élevons de là, par une autre faculté que la conscience, à la perception ou à la connaissance d'une substance hors de nous, absolue, indépendante, nécessaire (4).

(1) « Logicus enim considerat aliqua secundum quod sumuntur in ratione. » Opusc. 4, c. 7.

(2) « Quantitate quâlibet finita data, intellectus noster majorem excogitare potest. » S. Gent., l. 1, c. 43.

(3) « Omne namquè quod secundum suam naturam finitum est, ad generis alicujus rationem determinatur. Deus autem non est in aliquo genere ; sed ejus perfectio omnium generum perfectiones continet ; est igitur infinitus. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 43.

(4) « Est dignior rebus sensibilibus et ipsa anima per quam intellectus humanus in cognitionem ascendit. » S. Thomas. Aristote reconnaît aussi qu'il y a dans l'esprit des idées qu'on ne peut expliquer par l'expérience sensible. Analyt. Poster. l. 31. Metaphys. l. XII, ch. IX, etc.

« Principium autem quo intelligimus, est intellectus, ut Aristoteles dicit. » Opusc. 16.

DE LA RAISON,

DU JUGEMENT ET DE LA PROPOSITION,

D'APRÉS S. THOMAS.

Dans l'analyse des divers phénomènes intellectuels, un élément subsiste toujours identique à lui-même, c'est le jugement. L'homme a la faculté de le porter sur toutes les opérations qui sont en son pouvoir, c'est-à-dire de rendre les convictions de l'esprit (1). Et, comme aucune faculté ne nous est donnée en vain (2), celle qui a la mission spéciale de distinguer le vrai d'avec le faux, c'est la raison. Elle est la base de toute certitude naturelle (3).

On définit ordinairement le jugement une opération de l'esprit par laquelle il prononce qu'une chose doit être affirmée ou niée d'une autre chose. En effet, le ju-

(1) « Homo habet virtutem judicandi de omnibus quæ per ipsum operabilia sunt. S. Cont. Gent.. l. 3, c. 85.

(2) « Nulla virtus datur alicui frustrà. » Ibid.

(3) « Ratio est animi aspectus qui, per se ipsum, verum intuetur. » Q. quodl. q. de ratione superiori et inferiori. Le Christ, dit S. Augustin c'est la raison souveraine revêtue de notre nature, qui est venue extérieurement nous faire rentrer en nous-mêmes par ses enseignements et par ses exemples, et nous élever intérieurement à Dieu. » De la vraie religion, ch. 16.

gement consiste en une simple proposition, par laquelle nous disons : Dieu est tout-puissant, l'homme ne l'est pas. On juge en distinguant le bon du mauvais, le juste de l'injuste, etc. Tout jugement implique une comparaison. (Il n'y a d'excepté que le phénomène de conscience.) Lorsque l'esprit aperçoit ou croit apercevoir que les termes de la comparaison se conviennent d'une manière quelconque, par l'anologie ou par la ressemblance, il affirme le rapport ; si, au contraire, il voit ou croit voir entre eux opposition de nature, inégalité de formes, il nie le rapport. En d'autres termes, on parvient à connaître proprement une chose telle qu'elle est, non-seulement par l'affirmation, mais encore au moyen de la négation (1).

La définition du jugement par S. Thomas a été généralement adoptée. Ses conditions sont : 1° qu'il y ait deux idées ; 2° qu'elles aient été rapprochées l'une de l'autre, c'est-à-dire qu'elles soient devenues les termes d'une comparaison ; 3° que cette comparaison ait donné lieu à la perception d'un rapport de convenance ou de disconvenance. Mais ce n'est que quand ce rapport est de même nature que les deux termes sur lesquels il se fonde, que le jugement est le vrai procédé de l'entendement humain (2). Les jugements faux sont dans l'ordre intellectuel ce que les monstres sont dans l'ordre naturel ; car l'idée étant, par sa nature, ce qui

(1) « Ad propriam autem alicujus rei cognitionem pervenitur non solum per affirmationem, sed etiam per negationes. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 39.

(2) « Impossibile est igitur quod aliquis intellectus sit qui naturaliter in judicio veri decipiatur. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 107.

montre le vrai, elle ne peut contenir en soi rien de faux (1).

L'opération de l'esprit par laquelle d'une chose nous inférons une autre, s'appelle raisonnement (2). Partant de principes déterminés, certains, S. Thomas en déduit les conséquences qu'il renferme. La généralisation fonde une théorie, le raisonnement la féconde.

La raison saisit l'évidence et constitue l'homme. Pleine et enrichie de belles idées, elle produit cette parole intérieure que nous appelons la pensée, ou la conception, ou le discours, qui se développe et s'éclaire par la réflexion, non-seulement dans l'individu, mais dans l'humanité. Chacune des conquêtes de la science tourne à l'accroissement de ses forces et lui donne une vue plus complète de la nature et de ses lois. Mais la raison la plus large n'a pas la mesure unique de la vérité des choses, sans quoi c'en serait fait de la vérité et de la raison elle-même. Ce que nous savons par un moyen naturel nous est naturellement suggéré; mais ce que nous savons sur les principes indémontrables, nous ne le savons que par la lumière de l'intelligence. Cette expérience rationnelle combinée avec l'expérience sensible, fournit à S. Thomas tous les matériaux de la science (3).

(1) « Falsa enim judicia in operationibus intellectus sunt sicut monstra in rebus naturalibus, quæ non sunt secundum suam naturam, sed præter naturam; nam bonum intellectus et ejus finis naturalis est cognitio veritatis. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 107.

(2) « Ratiocinatio est rationis inquisitio. » Q. quodl., q. de ratione superiori et inferiori.

(3) « Sicut sensus de sensibili proprio semper est verus, ita et intellectus in cognoscendo quod quid est. » 1. q. 16. a. 2, et de veritate, 1. art. 12.

La philosophie nous force de reconnaître l'autorité de la conscience et de la pensée. Elle prouve les vérités naturelles d'une manière simple, immédiate, irrésistible et s'élève jusqu'à l'être infini, invisible aux yeux, présent dans l'âme, créateur et législateur, témoin de la vertu, juge du crime, père de l'homme, et suprême arbitre des sociétés (1). Plus les vérités sont nécessaires à la vie morale des hommes, plus elles sont gravées dans l'âme en caractères lumineux (2).

Tout raisonnement, pour prouver l'essence d'une chose, c'est-à-dire ce qui précisément la fait ce qu'elle est, tire de l'évidence la vérité non évidente, c'est-à-dire va du certain au douteux, et du plus clair au moins clair ; en d'autres termes, le certain sert de fondement pour rechercher le douteux et ce qui est le plus clair sert de moyen pour examiner ce qui est plus obscur (3). Dans ce progrès du raisonnement, il faut en venir à quelque proposition qui soit claire par elle-même ; car le raisonnement se compose d'une série de jugements liés entr'eux par les rapports les plus intimes, c'est-à-dire par la démonstration. (4). C'est une chaîne dont la force est mesurée par l'anneau le plus

(1) « Necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire cogantur. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 3.

(2) « Si enim esse Deum sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens inducitur hujus modi propositionem de Deo formare, quâ exprimat Deum esse. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 12.

(3) « Ad cognescendum de aliquo quod quid est, est intellectus ratiocinando discurrentis de uno ad aliud. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 108.

(4) « Per ratiocinationem causata, sicut scientia nostra ex demonstratione causatur. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 94.

faible. Il suffit, en effet, que la liaison manque entre deux jugements quelconques faisant partie de la même série, pour que le raisonnement perde toute sa valeur ([1]).

Nous percevons aussi immédiatement les opérations de notre esprit que les qualités du corps. La science, dit S. Thomas, ne s'acquiert par le raisonnement qu'à cause de l'imperfection de la nature intellectuelle. Elle n'est discursive qu'en ce qu'une chose en fait connaître une autre, c'est-à-dire que tout ce qui convient à une chose convient à tout ce à quoi cette chose convient, tandis que l'objet connu d'une manière intellectuelle l'est par lui-même ([2]).

Les principes nécessaires expliquent les faits, les faits vérifient les principes. Sans ceux-ci, point de conception des causes ; sans ceux-là, une science incertaine, hypothétique et vide ; c'est-à-dire point de science. La science implique deux éléments inséparables, les faits et la raison des faits. Supprimez les principes et leur intelligence, l'idée même de science s'évanouit. Aussi, la vérité divine est-elle toujours exposée, jamais supposée, dans les deux Sommes de S. Thomas, et toujours le S. Docteur fait allusion à la

([1]) « Non potest mens humana ex uno in aliud discurrere nisi ejus discursus ab aliquâ simplici acceptione veritatis inciperet, quæ quidem acceptio est intellectus principium. » Q. quodl. q. de ratione superiori et inferiori.

([2]) « Sed ex imperfectione intellectualis naturæ provenit ratiocinativa cognitio ;.... In cogitione autem ratiocinativa fit aliquid notum per aliud. Quod autem intellectualiter cognoscitur, per se notum, et ad ipsum cognoscendum natura cognoscentis sufficit, absque exteriori modo. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 57.

sublimité philosophique du dogme pour établir l'autorité de l'institution [1]. Démonstration de cette vérité que les mystères du Christianisme sympathisent avec les philosophes les plus illustres.

La proposition est l'expression immédiate d'un jugement réel ou supposé; les mêmes éléments et les mêmes caractères qu'on trouve dans l'affirmation mentale, doivent nécessairement se retrouver dans l'affirmation verbale ou parlée. Or, 1° *sous le rapport des éléments*, toute affirmation supposant un jugement antérieur et tout jugement renfermant la conception de deux choses ou deux notions, il s'ensuit que les éléments de toute proposition sont d'abord deux termes, signe de deux notions, et en second lieu, un autre terme, signe de l'affirmation (Dieu, bon, est). Et chacun de ces termes reçoit un nom particulier, savoir : le sujet, l'attribut et la copule [2]; 2° *Sous le rapport des caractères*, la notion, sujet d'un jugement, étant nécessairement individuelle, particulière ou générale, il s'ensuit que l'un ou l'autre de ces trois caractères convient aussi nécessairement à tout jugement, conséquemment à toute affirmation mentale, et enfin

[1] « Ostendemus quomodo demonstrative veritas fidei Christianæ religionis concordet. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 2.

« Suspecta lex est, quæ probari se non vult; improba autem, si non probata dominetur. » Tertull. Apolog. C. 5.

« La raison est le degré qui conduit à la foi. » V. de Maumigny, dans l'*Univers* du 10 mars 1857.

[2] « Et ideo rei unitatem proponit per compositionem verbalem, quæ est identitatis nota quum dicit Deus est bonus vel Bonitas. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 36.

à toute proposition. De plus, toute affirmation mentale affirme tout ce qui doit être affirmé ou ce qui ne doit pas l'être, il s'ensuit encore qu'elle est nécessairement vraie ou fausse ([1]), et qu'il en est de même de toute proposition.

Prenons la suivante : Dieu est bon ; il y a là connaissance, jugement et jugement certain. On a d'abord l'idée de l'existence de Dieu, l'idée de Dieu, en tant qu'existant ; puis une idée de sa bonté, de manière à pouvoir affirmer, après comparaison de l'une et de l'autre idée, que ces deux idées ont entre elles un rapport nécessaire. ([2]).

([1]) Cette proposition : « Creatura consequitur bonitatem creatoris non in seipsâ, sed in participativâ similitudine : Vera est. Loquitur enim de creaturâ quantum ad esse, non quantum ad operationem. » Opusc. 9, q. 99.

([2]) « Ut quum dicitur, bonitas est in Deo ; quia in hoc designatur aliqua diversitas, quæ competit intellectui, et aliqua unitas, quam opportet ad rem referre. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 36.

Voyez tout ce chapitre 36 : Les propositions formulées par notre intelligence au sujet de Dieu ne sont pas vides de sens.

DE L'IDENTITÉ,

D'APRÈS S. THOMAS.

Il y a un rapport intime entre les diverses propositions qui composent un raisonnement. Quelques logiciens en ont conclu que ce rapport était tellement intime, qu'à vrai dire, toute proposition était une équation d'une identité. Il est certain qu'une foule de propositions sont liées entre elles par une relation étroite et par le sens et par la forme. Mais si tous les êtres ont une essence identique, cette identité n'est qu'une parfaite similitude. Tous les êtres sont semblables quant à l'essence, et tous les êtres ont leur propre essence. Sous le rapport de la matière et de la forme, ils sont en eux-mêmes ce qu'ils sont, l'acte divin qui les a tirés du néant les ayant déterminés en l'état de substances individuelles. Ainsi cette proposition : tous les corps sont divisibles, est une proposition identique : car l'esprit ne peut avoir la notion de *corps* sans avoir en même temps la notion d'étendue, et sans l'attribuer à la notion de *corps* comme à son sujet propre [1]. Mais il n'est pas moins vrai que le

[1] « Omne corpus divisibile est. Omne autem divisibile indiget aliquo continente et uniente parte ejus. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 65.

principe de contradiction ne soit le fondement de toute certitude. Le principe de l'identité se résout donc dans celui de la contradiction. Si l'unité et l'activité avaient chacune son être distinct, le moi serait sujet à division, à dissolution; ce n'est que par l'unité que les ressorts de l'activité se maintiennent ([1]).

Il y a des propositions que les uns ont rangées parmi les propositions identiques, tandis que d'autres leur ont refusé ce caractère. En voici des exemples : l'or est fusible ; l'air est pesant, etc. Les partisans de l'identité s'appuient sur ce que l'idée de fusibilité se trouve déjà comprise dans l'idée représentée par le mot. S. Thomas distingue deux espèces d'identités, l'une relative aux vérités elles-mêmes, l'autre à l'esprit humain qui conçoit ces vérités; en d'autres termes, il distingue une identité objective et une identité subjective, une identité de substance et une identité accidentelle.

Dans la proposition : l'or est pesant, il y a identité objective; l'idée de la fusibilité est une portion de l'idée *or*. Quant à l'identité subjective, elle existera ou n'existera pas selon le degré d'instruction de l'individu auquel on s'adresse. Pour le chimiste, témoin mille fois de la fusion de l'or, la proposition est une identité, elle ne lui apprend rien ; pour l'ignorant, cette proposition a la valeur d'une découverte, et dans le principe

([1]) « Oportet quod ipsum intelligere intellectu agentis sit intelligere hominis. Hoc autem esse non potest, nisi in substantiâ intellectus agentis et substantiâ hominis fiat unum secundum esse ; impossibile est enim, si sint duæ substantiæ secundum esse diversæ, quod operatio unius sit operatio alterius. Erit igitur intellectus agens unum secundum esse cum homine ; non autem secundum esse accidentale, quià jam non esset intellectus agens substantia, sed accidens. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 42.

elle a été l'expression d'une découverte importante. D'ailleurs, la différence seule d'expression indiquant une différence dans la manière d'envisager la vérité exprimée, peut faire perdre à une proposition son identité subjective. Nous concluons donc de là que la couleur et le corps coloré sont une même chose sous le rapport de l'être accidentel ([1]).

S. Thomas distingue encore deux sortes d'identités : *l'identité spécifique* et *l'identité numérique*. La première consiste dans la réunion des attributs essentiels qui constituent l'espèce ; la seconde comprend tout ce qui concourt à la formation de l'individu ([2]). La génération peut bien et doit même nécessairement, si l'ordre moral n'est pas interverti, reproduire l'identité spécifique, d'après ce principe si souvent rappelé par S. Thomas qu'il ne faut jamais perdre de vue, que tout *agent produit un être semblable à lui*. Mais il n'en est pas de même de l'individu, et il est absolument impossible que la génération ait pour effet de rétablir l'identité numérique ou la même individualité. Si l'on procède par voie de recomposition, en réunissant des parties qui ont été séparées, on pourra arriver à reconstituer cette idée numérique. Par exemple, que l'on reconstruise un édifice renversé avec les mêmes matériaux, en les disposant dans l'ordre qu'ils constituaient auparavant, sans rien ajouter ni retrancher ; ou bien encore,

([1]) « Sic enim ex colore et corpore fit unum secundum esse accidentale. » Ib.

([2]) « Non est autem alius numero homo secundum diversas partes et ætates, quamvis non quidquid materialiter est in homine secundum unum statum sit in eo secundum alium. » S. Cont. Gent., l. 4, c. 81.

que l'on rassemble les rouages d'une machine démontée, et l'on aura non seulement un édifice ou une machine semblable, mais le même édifice et la même machine, c'est-à-dire l'identité numérique. Si, au contraire, un être est produit par voie de génération, il sera nécessairement distinct de tous les individus qui l'ont précédé et de tous ceux qui doivent le suivre. C'est ce qui ressort de l'opinion de Platon, pour qui l'homme n'est qu'une âme revêtue d'un corps. La même observation s'applique également partout et dans tous les cas; car, puisque l'unité est de même que l'*être*, une conséquence de la forme, il doit y avoir identité numérique là où la forme est numériquement une (1). Cette identité numérique est distincte de l'identité spécifique. Le nombre s'applique aux hommes, aux anges, aux actions, aux pensées, en un mot à tout ce qui existe ou peut être imaginé (2). L'espèce d'une chose est connue par son opération propre, c'est-à-dire par la nécessité inhérente au principe même du raisonnement, le principe d'identité (3).

(1) « In his quæ generantur et corrumpuntur, impossibile est per generationem reiterari idem numero; quum enim generatio et corruptio sit motus in substantiam in his quæ generantur et corrumpuntur, non manet substantia eadem, sicut manet in his quæ secundum locum moventur. Sed si una anima divinis corporibus generatis unitur successivè, redibit idem numero homo per generationem; quod secundum Platonem de necessitate sequitur, qui dixit hominem esse animam corpore indutam. Sequitur etiam (hoc) et in aliis quibuscumque; quia, quum unitas rei sequatur formam sicut et esse, oportet quod illa sint idem numero quorum est forma numero una. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 83.

(2) « Numerus autem in infinitum est augmentabilis. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 20.

(3) « Ex proprià operatione rei percipitur species ejus. » Ib., l. 2, c. 94.

DE L'INDIVIDUATION,

D'APRÈS S. THOMAS.

Après le principe d'identité, celui de l'individuation n'est pas autre chose que le point de vue métaphysique et ontologique du problème général de Porphyre ; c'est donc la manière d'expliquer le rapport du général au particulier dans la réalité où ces deux éléments s'unissent. Avant S. Thomas, on disait que l'homme est une espèce, une chose essentiellement une, à laquelle adviennent accidentellement certaines formes qui font Socrate. Cette chose, tout en restant la même essentiellement, reçoit de la même manière d'autres formes qui font Platon et les autres individus de l'espèce homme ; et à part les formes qui s'appliquent à cette matière pour faire Socrate, il n'y a rien dans Socrate qui ne soit le même en même temps dans Platon, mais sous les formes de Platon [1].

Le principe de cette théorie est, selon l'exposition d'Abèlard, que l'essence de chaque chose est leur individualité, que les individus seuls existent, et qu'il n'y a pas en dehors des individus d'essences appelées les

[1] Voyez : Ouvrages inédits d'Abèlard, publiés par M. V. Cousin, Introduction, CXX.

universaux, les espèces et les genres; mais que l'individu lui-même contient tout cela, selon les divers points de vue sous lesquels on le considère. Ainsi Socrate, pris en ce qui le fait être Socrate, est un individu, parce qu'il est ce dont la propriété ne se retrouverait jamais tout entière en un autre; car il y a d'autres hommes, mais il n'y en a pas d'autres que Socrate où soit la *Socratité*. Mais on peut négliger la *Socratité* pour ne considérer dans Socrate que l'homme, c'est-à-dire l'animal raisonnable et mortel; et voilà l'espèce. Si on néglige encore la rationalité et la mortalité, pour ne considérer que l'animal, voilà le genre. Si enfin, négligeant toutes les formes, on ne considère dans Socrate que ce qu'exprime le mot substance, c'est ce qu'il y a de plus général. On peut en dire autant de Platon sous tous ces rapports. Socrate, en tant que Socrate, n'a que des éléments de différence. Il n'a rien de non-différent qui puisse ainsi se retrouver en un autre; mais, en tant qu'homme, il a des éléments non-différents qui se retrouvent dans Platon et en d'autres individus; car Platon est un homme comme Socrate est un homme, quoiqu'il ne soit pas essentiellement le même homme que Socrate. Et il en est de même de l'animal et de la substance [1].

Après S. Thomas on appela ce troisième principe qui faisait Socrate ou Platon l'heccéïté (Scot), terme qui n'apportait aucune idée nouvelle. Mais avant comme après S. Thomas, outre que ces démonstrations ne désignaient que des entités vraiment verbales, on ne pouvait admettre sans déroger au principe

[1] Ibid. c. XXII.

d'Aristote, que l'être est exclusivement constitué par la matière et par la forme.

Le problème devait donc être posé par S. Thomas. Il fallait s'y attacher ou renoncer à Aristote. La forme réduit en acte une certaine quantité de matière, et c'est dans la quantité que gît le principe d'individuation [1]. Cette théorie offre une grande difficulté, celle d'expliquer comment l'individu peut s'étendre au principe qui anime les êtres.

Il n'y a point d'individu qui ne se rapporte à un genre, point de phénomène ni d'accident qui ne tiennent à un plan. Et il faut bien qu'il y ait réellement dans la nature des genres, des classes, un plan, parce que tout a été fait avec poids et mesure [2]; sans quoi nos idées de genres, de classes et de plan ne seraient plus que des chimères, et la science humaine, une illusion régulière.

S.Thomas a reconnu, à l'exemple d'Aristote, le particulier en opposition au genre, qui domine trop exclusivement dans Platon; mais il ne s'est pas complètement associé à la polémique d'Aristote contre la théorie platonicienne des idées [3]. Ce que le stagyrite ne croit être autre chose qu'un produit des opérations de l'entendement, une abstraction qu'on obtient en séparant des

(1) « Materia est principium individuationis formarum. » S. Ia q. 75, a. 5. cf. Opusc. XXIX. On pourrait déduire de cette théorie particulière de l'individu, que la forme appelée âme ne saurait avoir d'individualité propre; mais l'aristotélisme n'empêche point S. Thomas de concevoir et de prouver l'immortalité de l'âme.

(2) Sagesse, XI, 21.

(3) « Singularitas non impedit intellectum. » Opusc. 29.

objets particuliers les rapports qui leur sont communs, peut aussi exister en dehors de la raison humaine et dans les choses, par exemple, à l'état de loi, de caractère essentiel. Les idées de Platon ne sont pas seulement nos idées universelles et nécessaires, nos idées de classe et de genre, lesquelles existent dans l'esprit humain et nulle autre part, elles ont une véritable réalité objective (1).

En effet, toute connaissance suppose deux conditions accomplies : des faits perçus au dehors, une vérité générale révélée au dedans ; la faculté de se représenter les choses comme elles sont, et la pensée des choses qui ne se touchent ni se voient, et que nous ne pouvons confondre avec nous-mêmes (2). Si donc S. Thomas affirme qu'il y a un très grand nombre d'idées générales qui sont purement collectives, et qui ne représentent rien autre chose que les qualités communes des objets sans impliquer aucune existence, il reconnaît aussi qu'il y a des idées générales qui impliquent la supposition de l'existence réelle de leur objet (3). Le saint docteur rétablit ainsi l'équilibre des idées et des choses.

(1) « Objectum non adest ipsi animæ, cum objectum sit extrà in suâ naturâ. » Opusc. 14.

(2) « Sicut secundum actionem quæ tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extrà ; ita secundum actionem quæ manet ipso agente attenditur processio quædam ad intra. Hoc maxime patet in intellectu cujus intelligere manet in intelligente. » 1. p. q. 27, a. 1.

(3) 1. q. 76, art. 1. Voyez : Du principe d'individuation, Opuscul. 29. « Quididitas autem rei est objectum intellectus proprium. » Opusc. 29.

QUESTION SUR LES UNIVERSAUX,

D'APRÈS S. THOMAS.

Le réalisme et le nominalisme qui étaient en germe dans Porphyre et dans les commentaires de Boëce soulevèrent des discussions mémorables au moyen-âge. Pour Roscelin, les individus seuls existaient et constituaient l'essence des choses ; le reste n'était qu'abstraction et jeu du langage (1). Au contraire, pour Guillaume de Champeaux, l'essence des individus était dans le genre auquel ils se rapportent ; en tant qu'individus ils n'étaient que des accidents (2). « L'universel, selon Guillaume de Champeaux, dit Abélard, est quelque chose de réel, *rem*, qui est identique, *eamdem*, essentiellement, *essentialiter*, intégralement et simultanément, *totam simul*, dans tous les individus

(1) « S. Anselme reproche au nominalisme de ne reconnaître d'autre individualité que les choses particulières : « Non potest intelligere aliquid esse hominem, nisi individuum, etc. » S. Anselm. opp. Dialogus de veritate.

(2) Guillaume de Champeaux est réaliste le sachant et le voulant, et c'est sans doute par cela que les historiens de la philosophie le considèrent comme le fondateur de l'école réaliste et le véritable adversaire de Roscelin. Voyez Muratori, Rer. Italic., tom. V, p. 485 ; Mabillon, Annal., tom. V.

qui en participent et composent le genre ; de sorte que ces individus ne diffèrent aucunement dans leur essence, *quorum quidem nulla esset in essentia diversitas*, mais seulement dans leurs éléments accidentels, *sed solâ multitudine accidentium varietas.* » De Guillaume de Champeaux date l'école réaliste, comme l'école nominaliste de Roscelin.

On enseignait d'abord que les universaux sont des conceptions de l'esprit et qu'ils n'ont de réalité que dans les individus où l'esprit les aperçoit par voie de comparaison et d'abstraction. De là à conclure que les genres et les espèces ne sont que des mots, il n'y avait qu'un pas ; mais ce pas personne ne l'avait fait. Dans toute l'antiquité, le péripatétisme, développé et commenté par tant d'esprits pénétrants, ne produisit jamais une telle conséquence, ou du moins cette conséquence n'eut jamais le rang et la dignité d'une doctrine. Le nominalisme a été donné à la philosophie moderne par la scolastique ([1]).

S. Thomas résout la question des universaux par une application des idées de forme et de matière. La matière de l'idée universelle d'homme, par exemple, c'est la réunion des attributs qui constituent la nature humaine. Sous ce rapport, les universaux sont *à parte rei;* leur matière existe uniquement dans chaque individu. Leur forme est le caractère d'universalité qui s'applique à cette matière : on n'obtient le caractère d'universalité qu'en faisant abstraction de ce qui est

([1]) « Voyez les ouvrages inédits d'Abélard, par M. V. Cousin, Introduction, p. LXXXVI et XCIII.

propre à chaque individu, pour considérer ce qui est commun à tous. Sous ce rapport, les universaux sont *à parte intellectûs*.

Le saint docteur examine donc les trois questions sur les genres et les espèces; s'ils existent par eux-mêmes ou s'ils ne sont que des conceptions de l'esprit; s'ils sont corporels ou incorporels; s'ils existent seulement dans les choses sensibles ou s'ils en sont séparés (1). Sur la première question qui résume les deux autres, c'est-à-dire si les genres et les espèces ont une existence réelle, le saint docteur déclare positivement que les universaux ne sont que des abstractions, qu'ils n'affectent que l'intelligence, dont les opérations sont purement spéculatives (2). Ses arguments contre la réalité des universaux appartiennent à Aristote, dans la polémique contre la réalité de l'idée platonicienne (3).

S. Thomas s'explique ensuite sur la nature et l'origine des universaux considérés comme simples conceptions de l'esprit. Toute conception a un objet auquel elle se rapporte. Cette conception est semblable à son objet ou non. Dans le premier cas, c'est-à-dire si la conception générale était telle que l'objet de cette conception, le genre humain aurait eu une véritable réalité et serait ailleurs que dans les individus. Dans le

(1) « An corporalia ista sint an incorporalia. Quod duobus modis accipitur. Nam genus, etc. Ouvrages inédits d'Abélard, par M. V. Cousin, Introd. p. LXXXIII.

(2) « Neque tamen oportet quod, si scientiæ sunt de universalibus, universalia sint extrà animam per se subsistentia, sicut Plato posuit. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 75.

(3) « Cujus signum est quod, ad hoc quod fiant formæ rerum materialium intelligibiles actu, oportet quod à materiâ abstrahantur. » Ibid.

second cas, si la conception n'est pas telle que son objet, cette conception est vaine. Mais il faut distinguer : il n'y a erreur et fausseté que dans la réunion de ce qui est séparé dans la nature ; il n'y en a pas dans la division ou abstraction. La conception d'un abstrait, pour n'être pas conforme à la réalité, n'est pas fausse pour cela; l'esprit peut donc séparer dans la nature l'incorporel du corporel, et en cela il n'y a pas d'erreur.

Les universaux se forment ainsi : l'intelligence recueillant dans plusieurs individus une ressemblance, la contemplant et l'examinant dans sa vérité, cette ressemblance devient une espèce, et la ressemblance des espèces devient à son tour un genre (1). Les universaux existent donc en tant que pensées, et il ne faut entendre par espèce qu'une pensée recueillie en vertu d'une ressemblance substantielle en une multitude d'individus dissemblables (2). Dans le particulier, cette ressemblance est sensible ; dans l'universel, elle est intelligible ; et réciproquement, sensible elle demeure dans le particulier ; conçue, elle devient universelle. Le sujet de l'universalité et de la particularité est donc le même, mais considéré sous deux points de vue. Il est universel dans la conception, particulier pour les sens (3).

(1) Bœth. opp. p. 56. « Cum genera et species cogitantur, tunc ex singulis in quibus sunt eorum similitudo colligitur, etc.

(2) « Cogitantur verò universalia nihil quæ species, etc.

(3) « Singularitati et universalitati unum quidem subjectum est, sed alio modo universale est cum cogitatur, alio singulare cum sentitur. »

La conclusion dernière de S. Thomas, par rapport aux trois questions agitées dans l'ardente querelle du nominalisme et du réalisme, est que, sous le point de l'existence, les genres et les espèces ne sont intelligibles que dans les choses matérielles (1).

Selon Platon, les universaux n'existent pas seulement en tant que conçus, mais en eux-mêmes et en dehors des choses individuelles et corporelles; selon Aristote, ils n'ont d'existence réelle que dans les objets sensibles, et ils ne sont universels et immatériels que dans l'intelligence (2).

De peur de l'abstraction et de la généralité, S. Thomas, pour sauver la réalité, l'individualité, la différence, s'est renfermé dans l'activité (3), mais il n'y est pas resté; car si l'être sans acte qui le réalise est une abstraction, l'acte lui-même sans un fond substantiel, est une abstraction; il n'y a de réalité que dans la relation de l'être et de l'acte, de l'acte comme manifestation perpétuelle de l'être, et de l'être comme base éternelle de l'acte. Ainsi, quoique la nature du genre et de l'espèce ne se réalise jamais que dans les individus déterminés, l'intelligence ne saisit pas moins la nature du genre et de l'espèce (4).

(1) « Natura generis et speciei... quæ est immaterialis effecta per intellectum agentem utpotè abstracta à materiâ et conditionibus materiæ quibus aliquid individuantur. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 75.

(2) De anima, III, c. 4. V. Opusc. 41, de la nature du genre.

(3] « Nam universalia non movent, sed particularia, in quibus est actus. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 75.

(4) « Licet natura generis et speciei nunquàm sit nisi in his individuis, intelligit tamen intellectus naturam speciei et generis. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 75.

Le S. Docteur ne s'est donc pas jeté dans un réalisme absurde, car il n'a pas confondu les notions abstraites et les noms avec les genres et les espèces ; il ne s'est pas précipité non plus dans un nominalisme universel, car assurément les universaux sont quelque chose (1). Il ne se contredisait donc pas en disant qu'ils n'ont aucune subsistance hors de l'âme, et que l'intelligence, en connaissant les universaux, connaît des êtres qui sont extrinsèques à l'âme (2). S. Thomas savait que non-seulemement il y a des individus humains, mais en outre le genre humain ; que s'il y a de l'unité dans le genre, il y a différence dans l'individualité (2) Il rejetait donc les conséquences naturelles ou forcées qu'on imputait au nominalisme de Roscelin, précurseur de l'école empirique (3), et qui ont été plus tard reprochées à Guillaume Occam. La religion chrétienne, essentiellement idéaliste avait porté l'âme et l'esprit de

(1) « Cum autem formatio generis et speciei, quæ est actus intellectus, non sit fictitia, necessario in re ipsâ corporeâ aliquid erit. » Opusc. 4, c. 8.

(2) « Et sic hæc duo non repugnant, quod universalia non subsistant extrà animam, et quod intellectus, intelligens universalia, intelligat res quæ sunt extrâ animam. » Ibid. « Aussi dans la Scholastique, en apparence, tout est péripatéticien, et la méthode et le langage ;.... mais en réalité, tout est platonicien. » Ouvrages inédits d'Abélard, pour servir à l'Histoire de la philos. scolastique en France, publiés par M. V. Cousin, p. LXXIV. Introduction.

(3) Dès qu'on reconnaît d'autres réalités que celles qui tombent sous les sens, disait S. Anselme à Roscelin ; quand on n'admet comme existant que ce qui est individuel ; quand on ne veut pas comprendre que plusieurs hommes individuels contiennent en eux quelque autre chose encore que ce qui les distingue, et que, dans ces différents hommes, il y a une seule et même humanité, comment pourrait-on comprendre que les trois personnes de la Trinité, dont chacune est Dieu, ne constitue qu'une seule et même divinité? » Anselm. de fide Trinitatis sivè Incarnatione Verbi, contra blasphemias Roscellini, p. 41.

S. Thomas au culte et à la foi de l'invisible. L'esprit du S. Docteur était donc pour Platon ; son éducation savante pour Aristote.

L'Ange de l'école se disait : il y a dans les êtres, sous leurs éléments particuliers et individuels, quelque chose de commun et de général qui nous permet de les ranger en diverses classes, dont chacune a son unité : cet élément général, pris en lui-même a sa réalité et n'est point un pur mot ; mais il ne s'en suit nullement qu'on puisse prendre au hasard dans une chose, au lieu de son attribut fondamental et générique, telle ou telle qualité accidentelle pour la considérer séparément, et s'imaginer alors que cette qualité accidentelle possède en effet quelque réalité hors du sujet individuel où elle a été prise ou hors de l'esprit qui la considère : ce serait réaliser des abstractions ([1]).

La philosophie moderne convient, avec le S. Docteur, que la faculté de former des genres par voie de comparaison et d'abstraction, est distincte de la perception intérieure qui ne voit que les individus, tandis que l'autre faculté oublie les individus pour n'en considérer que les vraisemblances, fondement des genres et des espèces générales. Mais son assentiment s'arrête là ([3]). Cette haute question métaphysique, la question de la réalité ou de la non réalité des espèces

([1]) « Ut tamen non fiat in hoc vis quod partes hominis non ponuntur in genere vel specie secundum se, sed solum ut sunt principia totius. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 75.

([2]) Revue des cours publics, 15 novembre 1856, p. 99.

et des genres n'est pas encore épuisée. On ne doit pas cependant identifier la question des universaux avec la discussion relative à la réalité de nos connaissances et au fondement des principes généraux de la raison humaine (1). S. Thomas rattache au-dessus des sens et des facultés qui en dérivent, un moyen spécial de reconnaître, une faculté propre et indépendante, l'intelligence, la raison. Selon l'empirisme, on ne peut voir ni toucher les universaux, et pas davantage se les représenter ; on arrive à tout autre résultat avec la philosophie qui regarde la raison comme distincte des sens et de l'imagination, comme étant la faculté de connaître par excellence, c'est-à-dire spéciale et indépendante (2). On pourrait donc dire que l'école fondée par S. Thomas est une branche d'un développement du nominalisme ; développement où les principes nominalistes, dégagés des extravagances qui les décriaient, ont pu reparaître à la lumière, se soutenir contre les principes de l'école opposée, et faire leur chemin à travers les siècles.

Entre le réalisme et le nominalisme s'éleva un nouveau système qu'on a nommé le conceptualisme.

(1) « Intellectus enim facit uuiversalitatem in rebus. » Opusc. 41, c. 5

(2) « Id verò quod intelligitur est ipsa ratio rerum existentium extrà animam. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 75. « Conceptio intellectus est quidem in intellectu sicut subjecto, in re autem intellectâ sicut in repræsentato. » Opusc. 9, q. 1.

PSYCHOLOGIE MORALE

DE S. THOMAS.

La psychologie morale a pour objet spécial l'étude de la sensibilité affective et de nos différents principes d'action. Elle est à la morale proprement dite ce que la psychologie intellectuelle est à la logique, c'est-à-dire qu'elle lui sert d'introduction.

Par principes actifs, S. Thomas entend les causes internes, qui tiennent au fond même de la nature humaine. Le S. Docteur les divise en plusieurs classes, d'après la distinction de leur contingence, c'est-à-dire en instinctifs, en sensitifs, qui comprennent l'irascible et le concupiscible, et en rationnels. La distance qui sépare les principes instinctifs des rationnels, et entre lesquels l'anatomie intellectuelle creuse un abîme, peut disparaître jusqu'à un certain point, c'est-à-dire qu'un principe d'action purement instinctif dans l'organisation peut devenir rationnel. En effet, ceux qui connaissent par l'intelligence sont doués d'un appétit proportionnel à cette connaissance, savoir la volonté (2).

(1) Quæ enim omnino cognitione carent habent appetitum naturalem tantum; quæ verò habent cognitionem sensitivam, et appetitum sensibilem habent, sub quo irascibilis et concupiscibilis continetur; quæ verò habent cognititionem intellectivam et appetitum cognitioni proportionatum habent, scilicet voluntatem. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 26.

S. Thomas s'occupe d'abord des appétits instinctifs, c'est-à-dire qui sont dans la nature. Dès qu'ils se manifestent, la sensibilité est mise en jeu (1). Elle sourit à un ami ; elle se resserre devant un ennemi. Cette émotion ou ce phénomène passif de l'âme est subordonné à la raison (2). Lorsqu'à l'instinct devenu sensible se mêle quelque conception d'un but à atteindre, les tendances qui partent directement de l'âme se nomment désirs. A l'appétit s'oppose la répugnance, au désir l'aversion.

Le S. Docteur distingue la volonté qu'il appelle appétit intelligent de l'appétit naturel (3). Il établit que la volonté n'est pas le propre de la nature intellectuelle en sa qualité d'appétit, mais seulement en ce qu'elle dépend de l'intelligence (4). Ailleurs, il se fonde sur la différence qui existe entre les appétits et les désirs. Il y a le désir de connaissance, le désir d'estime, le désir de commandement.

(1) « Apprehenditur enim ut ens sensibile. » S. p, 1, q. 80, a. 1. « In quantum ex appetitu apprehenso per sensum movetur vis appetiva. » Q. quodl., q. de sensualitate.

(2) « Appetitus sensibilis est infrà appetitum rationalem. » Q. quodl., q. de sensualitate. Voyez Lévesque de Pouilly, Traité des sensations agréables. Jouffroy, mélanges philosophiques, p. 287. Damiron, cours de philosophie, tom. 1, p. 152.

(3) « Inveniuntur igitur in appetitu intellectivo, qui est voluntas, operationes similes, secundum rationem speciei, operationibus appetitus sensitivi, in hoc differentes quod in appetitu sensitivo sunt passiones propter communicationem ejus ad organum corporale, in intellectivo autem sunt operationes simplices. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 90.

(4) « Voluntas igitur, secundum quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturæ, sed solum secundum quod ab intellectu dependet. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 26.

Les appétits, compagnons inséparables des sensations désagréables, peuvent aussi être conçus à trois états différents : 1° appétit pur et simple; 2° appétit avec l'intervention de la sensibilité; 3° appétit avec l'intervention de la sensibilité et de l'intelligence ([1]).

L'utilité des instincts, considérés dans leur état primitif, est très grande. Ils résultent d'un mouvement indélibéré qui naît en partie de la réaction de la fibre musculaire, en partie de l'effet de la fibre nerveuse, telle qu'elle appartient à la vie organique. Il le fallait, car il est des cas qui exigent des mouvements si soudains, si rapides, qu'ils échappent à toute réflexion. L'instinct supplée dès lors à la raison. Il rassemble et appelle toutes les facultés de l'individu au secours de l'existence en péril. C'est une sentinelle dont le regard voit tout, et qui ne s'oublie jamais ([2]). Elle résiste aux forces matérielles qui tendent à nous détruire. Nous sommes redevables à la sensibilité de la conservation de la vie, de nos premiers et plus importants développements ([3]).

Si l'homme est moins bien partagé que la brute, sous le rapport de l'organisme, il possède en revanche les

([1]) « Appetitus. — Sensibilis. — Rationalis. » Q. quodl. q. de sensualitate.

([2]) « Appetitus non est proprium intellectualis naturæ, sed omnibus inest, licet si diversi modi in diversis. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 26.

([3]) « Una potentia per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quæ sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva. » S., p. I, q. 82, a. 2. L'intelligence qui n'a pas encore pensé est une intelligence en puissance; et l'intelligence qui pense, à l'heure qu'il est, est une intelligence en acte.

facultés intellectuelles et morales, et cette divine tendresse qui s'épanche à flots d'or sur toute la nature. L'instinct est puissant chez l'animal, nul doute (1); la raison est plus puissante (2). Pleine de ressources, elle ennoblit l'âme, l'exalte, la transporte d'amour pour le bien et le beau; elle lui fait chérir les actions saintes et les grands caractères; elle la remplit, et se révèle par des chefs-d'œuvre.

Le bonheur est écrit dans toute âme humaine, non seulement comme un but, mais comme une espérance. Cette remarque ingénieuse se trouve répétée dans S. Thomas (3); mais, pour arriver au bonheur, on peut se méprendre et on se méprend, en n'attachant pas le moindre bien au bien général (4). Souvent la passion nous séduit et nous entraîne avant que l'expérience nous ait instruits et que la raison se soit fait entendre. Les jouissances sensibles donnent presque un aspect héroïque, et jettent dans les imaginations une sorte d'éblouissement. Les sens fouettés se révoltent à leur tour et applaudissent. Le manque d'énergie, l'asservissement aux besoins du corps, l'abaissement des caractères, l'amour grossier, l'envahissement du luxe, la falsification des mœurs sous l'influence de l'esprit de lucre, l'ascendant croissant des hommes

(1) « Animal appetit habere dominium et victoriam super ea quæ sunt sibi contraria, etc. Q. quodl. q. de sensualitate.

(2) Intellectus est melior sensu. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 33.

(3) Voyez dans le 3e liv. de la Somme contre les Gentils : De la fin des êtres.

(4) « Minus principale ad principalius referendum est. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 108.

d'argent et le déclin des supériorités morales, versent sur la multitude l'enivrant poison de la corruption. Des talents éminents ne se dégagent pas toujours de cette boue, et ne trouvent plus des hymnes pour célébrer les grandeurs de la vertu, des larmes pour déplorer les erreurs des hommes ([1]).

L'appétit concupiscible est un aiguillon sensible qui sillonne nos flancs : il a deux sortes d'objets, ceux qui flattent les sens et ceux qui affectent la raison ([2]). Les plaisirs de l'esprit, qui ont pour objet la beauté morale, intellectuelle, divine, sont toujours purs : il ne s'y mêle aucune douleur ([3]). Les voluptés terrestres altèrent les sources de la vie et enfantent tous les désordres ([4]).

Dans le sensualisme, il n'y a pas de ressort qui tende au progrès, pas d'effort qui porte à la vertu. En vain l'industrie enfanterait des merveilles, la science des prodiges, si la brutalité des appétits n'était contenue, les passions mauvaises étouffées ([5]), les sens soumis à

([1]) « Peccatum voluntatis in nobis accidit, quum appetimus quid contra id quod est nobis bonum simpliciter. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 108.

([2]) « In appetitu sensibili duo inveniuntur... cujus proprium objectum est delectabile secundum sensum... » Q. quodl. q. de sensualitate

([3]) « Per appetitum intellectivum appetere possumus immateralia bona quæ sensus non apprehendit sicut scientiam veritatis. » S. Cont. p. 1, q. 80, a. 1.

([4]) « Inferiori ejus motus sensualis dicitur, etc. » Q. quodl., q. de sensualitate. Voyez le ch. 33 du 3e livre de la Somme contre les Gentils, que la félicité ne consiste pas dans la partie sensitive.

([5]) « Delectabilia carnis in quæ concupiscibilis tendit. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 109.

la raison [1], une ruine serait inévitable [2]. C'est une loi de la logique. Peu à peu le style se glace, ou s'irrite. Les mots même, qui paraissent toujours les mêmes mots, sont morts ; l'âme y manque. Mais l'esprit agrandit l'horizon des sciences et fait naître des plaisirs nouveaux. Le sentiment qui dérive de la beauté morale est infiniment plus délicat et plus exquis que celui de la beauté physique ; « il a transporté les philosophes et leur a fait souhaiter que la nature n'eût donné aux hommes aucunes voluptés sensuelles, parce qu'elles troublent en nous la joie de goûter la vérité toute pure. »

« Qui voit Pythagore ravi d'avoir trouvé les carrés des côtés d'un certain triangle, avec le carré de sa base, sacrifier un hécatombe en actions de grâces : qui voit Archimède attentif à quelque nouvelle découverte, oublier le boire et le manger ; qui voit Platon célébrer la félicité de ceux qui contemplent le beau et le bon, premièrement dans les arts, secondement dans la nature, et enfin dans leur source et dans leur principe qui est Dieu ; qui voit Aristote louer ces heureux moments, où l'âme n'est possédée que de l'intelligence de la vérité, et juger une telle vie seule digne d'être éternelle, et d'être la vie de Dieu : mais qui voit les saints tellement ravis de ce divin exercice, de connaître, d'aimer et de louer Dieu, qu'ils ne quittent ja-

(1) « Et propter hoc, ratione oportet passionem reprimi et regulari. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 89.

(2) In nobis peccatum est ex hoc quod bona inferiora, scilicet corporis, appetimus absquè ordine rationis. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 110.

mais, et qu'ils éteignent, pour le continuer durant tout le cours de leur vie, tous les désirs sensuels; qui voit, dis-je, toutes ces choses, reconnaît dans les opérations intellectuelles un principe et un exercice de vie éternellement heureuse (1).

(1) De la connaissance de Dieu et de soi-même, par Bossuet, p. 324, œuvres compl. tome 15., 324. « Bonum igitur intellectus est melius quam bonum sensus. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 33. « Propria autem operatio hominis est intelligere. In hâc operatione Aristoteles felicitatem ultimam constituit » Opusc. 16.

DES PASSIONS,

D'APRÈS S. THOMAS.

Les passions sont un rapide et violent mouvement de l'âme vers un seul objet ([1]); car toute passion se spécifie d'après son objet ([2]). Elles découlent du tempérament et de l'âme ([3]). On les attribue au tempérament, quand on envisage leur côté matériel; à l'âme, quand on s'arrête à ce qu'elles ont de formel ([4]).

La chair est le foyer ardent d'où s'élèvent les flammes qui viennent embraser l'esprit et le réduire en cendres ([5]). Les sens sont les séducteurs de l'intelligence; ils sollicitent l'entrée des cœurs, et y règnent en tyrans. Mais des passions à dompter, à discipliner,

([1]) « Passio impetum habet ad aliquid unum. » S. Cont. Gent. l. 1, c. 89. V. S. Augustin (in XIV de civit. Dei, cap. VII, et c. IX.

([2]) « Omnis enim passio ex objecto speciem recipit. » Ibid.

([3]) « Non consideravit aliter passiones tribui complexui et aliter animæ. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 43.

([4]) « Complexioni namquè attribuntur sicut disponenti et quantum ad id quod est materiale in passionibus, sicut fervor sanguinis et hujus modi; animæ autem tanquàm principali causæ, ex parte ejus quod est in passionibus formale, sicut in ira appetitus vendictæ. » Ibid.

([5]) « Passiones sunt partis sensitivæ. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 108.

à féconder, valent mieux qu'une décrépitude précoce et le scepticisme corrupteur.

Quand on pénètre dans les replis du cœur humain, on y trouve rarement une sobriété raisonnable (1). «Savez-vous, disait S. Augustin, ce qui fait maintenant ma peine? Ce n'est plus la curiosité et la présomption de mon esprit, je l'ai soumis à la foi; ce n'est plus l'ambition et le désir de la gloire, j'y ai renoncé; ce n'est plus la faiblesse de mon cœur ni mes engagements criminels, je suis libre et j'ai brisé mes fers. Mais j'ai encore à combattre une concupiscence qui me doit être d'autant plus suspecte, qu'elle me paraît moins dangereuse, parce qu'elle se couvre du prétexte de la nécessité (2). Et où est l'homme que cette concupiscence n'emporte pas quelquefois (3)? S'il y en a quelqu'un qui l'ait entièrement détruite, il est vraiment grand, et c'est à lui qu'il appartient de louer et d'exalter le nom du Seigneur (4).»

De là viennent ces nuages qui obscurcissent les clartés de la raison et la lucidité des jugements. Tout ce qui peut être distingué est confondu par les passions; les mots *tout ou rien* font leur devise. Or, quand on tend sans cesse à l'excessif et à l'absolu, on a l'ins-

(1) « Nullus enim invenitur qui non aliquando passionibus inquietetur; qui non aliquando prætereat medium, in quo virtus consistit. » S. Cont. Gent., lib. 3, c. 48.

(2) « His ergò tentationibus liber, certo adhuc adversùs concupiscentiam manducandi et bibendi. » S. August.

(3) « Et quis est? » Ib.

(4) « Quisquis ille est, magnus est; magnificet nomen tuum. » Ib.

tinct de la passion, on n'a pas le sentiment de ce qui la relève et l'ennoblit. Le but qu'on touche n'est pas le but qu'on devait toucher [1]. La passion des choses élevées! voilà ce qui manque à la société contemporaine, exclusivement absorbée par la poursuite de la richesse; et voilà pourquoi tout effort pour relever l'énergie de l'esprit est un service et un bienfait public.

Chacune de nos passions a des caractères tranchés que S. Thomas met en lumière.

[1] « Ratio passionis magis propriè invenitur in actu appetitus sensitivi, quam intellectivi. » S. Iª p. 2ªᵉ p. q. 22. a. 2 et 3.

Voyez : De Passionibus in cursu Philosophiæ, auctore Marino de Boylesve, S. J. p. 371.

DIVISION DES PASSIONS,

D'APRÈS S. THOMAS.

Aristote d'abord, et l'école Péripatéticienne du moyen-âge admettent la division suivante des passions : 1° amour et haine ; 2° désir et aversion ; 3° joie et tristesse ; 4° crainte et audace ; 5° espérance et désespoir ; 6° colère. En tout onze passions que S. Thomas sépare ainsi et examine dans sa Somme théologique : six pour la faculté concupiscible : l'amour, la haine, le désir, l'aversion, la joie, la tristesse ; cinq pour la faculté irascible : la crainte, l'audace, l'espérance et le désespoir, la colère qui n'a pas de contraire. Telles sont, dans ce système, les passions-mères dont on faisait dériver toutes les autres (1).

Les six premières ne présupposent dans leurs objets que la présence ou l'absence. Les autres ajoutent la difficulté à l'absence ou à la présence de l'objet. S. Thomas appelle appétit concupiscible celui où do-

(1) « Quæcumque passiones respiciunt absolutè bonum vel malum, pertinent ad concupiscibilem, ut gaudium, tristitia, amor, etc.; quæcumque verò respiciunt bonum vel malum sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile vel fugitibile cum aliquâ difficultate, pertinent ad irascibilem, ut audacia, timor, spes, etc. » S., p. 1ª 2ªe, p. q. 23, a. 1.

mine le désir; et irascible, celui où domine la colère (1).

La joie, l'amour et le désir, bien que distincts comme mouvements, ont une même tendance, une même nature, un même esprit. Ces trois mouvements peuvent et doivent être considérés comme les degrés successifs du développement d'un seul : il en est de même des mouvements opposés. L'amour et le désir tendent à unir, autant que possible, celui qui est aimé avec l'objet aimé (2); la haine et l'aversion étouffent tous les sentiments généreux. La joie épanouit l'âme; la tristesse la resserre. L'audace s'efforce de posséder un objet difficile à acquérir; la crainte fait tomber le courage avec la force. L'espérance ranime l'âme; la colère est toujours prête à s'élancer, furieuse et rugissante, au moindre bruit qui l'éveille.

Cette dernière passion, que la concupiscence allume (3), bouleverse l'âme tout entière, la parcourt en tous sens, la sillonne en traits de feu. La tristesse l'engendre aussi (4). Alors la raison se trouble, le ressentiment s'exhale en menaces; la fureur se porte à tous

(1) « In concupiscibili sunt tres conjugationes passionum, scilicet amor et odium, desiderium et fuga, gaudium et tristitia; similiter in irascibili sunt tres, scilicet spes et desperatio, timor et audacia, et ira, cui nulla passio opponitur. » Ib. a. 4.

(2) « Est proprium amoris unire amantem cum amato, in quantum possibile est. » S. Cont. Gent., l. 4, c. 54. « Desiderium autem fruitionis alicujus rei amore illius rei causatur. » S. Cont. Gent., l. 4, c. 54.

(3) « Omnes passiones irascibiles incipiunt à passionibus concupiscibilibus. » S. p. 1, q. 81, a. 2.

(4) « Ira nascitur ex illatâ tristitiâ. » S. p. 1, q. 81, a. 2.

les excès, et contemple d'un œil satisfait les plus affreux désastres ([1]).

Le caractère de la passion irascible paraît s'opposer à la passion concupiscible, et se replier d'un autre côté, comme la flamme d'un incendie sous un vent qui change, car le feu de la concupiscence diminue celui de la colère ([2]). L'âme n'est pas faite pour haïr; l'amour de soi, loi suprême des êtres vivants, quand il est renfermé dans de justes limites, se traduit par des attachements intimes et durables ([3]). Que le végétal naisse, grandisse et meure sans rien sentir, sans éprouver aucune émotion ; que l'animal agisse par impulsion plutôt que par choix, c'est assez pour la matière ; mais l'amitié est faite pour s'épancher et renouveler les impressions qui la nourrissent ([4]). Elle élargit assez le cœur, pour lui permettre d'y comprendre d'abord nos amis ([5]), puis l'humanité toute entière ([6]).

La vie de l'animal est complète, quand il obéit aux instincts qui le dominent ([7]); la vie de l'homme,

([1]) « Et vindicta referens in lætitiam terminatur. » S., p. 1, q. 81, a. 2.

([2]) « Passiones irascibiles repugnare videntur passionibus concupiscibilibus; nam concupiscentia minuit iram. » Ib. a. 4.

([3]) Voyez le ch. 117 du 3e liv. de la somme de S. Thomas cont. les Gentils.

([4]) Ibid. V. 2a. 2ae, q. 31.

([5]) « Quicumque diliget aliquem, consequens est ut etiam diligat dilectos ab eo et eos qui conjuncti sunt ei » S. Cont. Gent. l. 3, c. 117.

([6]) Ex divinâ lege dilectio hominibus præcipitur. » Ibid.

([7]) « Videmus quod natura illis operatonibus animalium delectationem apposuit quæ sunt manifestè ad fines necessarios ordinatæ, sicut in usu ciborum « S. Cont. Gent. l. 3, c. 26.

au contraire, n'est jamais complète, parce qu'il accomplit incessamment un mouvement d'ascension vers la science et vers l'infini, c'est-à-dire vers un terme qu'il ne peut atteindre sur la terre, mais dont il doit s'approcher sans cesse (1). Chez l'animal, la sphère d'action est bornée ; dans l'homme, elle parcourt tous les degrés du développement dont notre nature est susceptible. Chez l'animal, la délectation est la satisfaction d'une inclination purement instinctive et matérielle (2) ; chez l'homme, la raison doit maîtriser les passions et enchaîner leur fougue (3).

Du reste, les passions (si par ce terme, nous entendons simplement les désirs, les sentiments, les inclinations du cœur humain) ne sont pas vicieuses dans leur nature (4); des faisceaux de lumière ou des incendies en jaillissent selon qu'elles se déploient en harmonie ou en désaccord avec la raison. La force morale peut dompter la force physique ou la diriger. Nous n'abattons donc pas indifféremment, comme autrefois Lycurgue, roi de Sparte, ce que les passions ont d'utile avec ce qu'elles ont de dangereux ; mais tel qu'un jardinier

(1) «Intellectus non erit ex toto in actu nec in ultimo suo fine, nisi quando omnia saltem ista materalia cognoverit. Sed hoc non potest homo assequi per scientias speculativas, quibus in hâc vitâ veritatem cognoscimus.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 48.

(2) « Delectatio videtur esse quietatio cujusdam inclinationis in aliquo bono convenienti. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 26.

(3) « Sensitiva potentia intellectivæ subditur, et sub ejus imperio continetur. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 81.

(4) « Passiones ex se ipsis non habent rationem boni et mali. S. I. p. 2ae p. q. 59, a. 1. « Mala sunt ista, si malus est amor ; bona, si bonus. » S. August. in XIV de civ. Dei, c. VII.

sage et intelligent, nous retranchons ce qu'il y a de sauvage et de superflu, adoucissant l'âpreté de la sève, et rendant les fruits plus agréables et plus sains.

Il y a des passions qui se disputent les actes d'une existence dont elles semblent être le premier mobile, tels que l'ambition, l'honneur, la domination, la victoire et autres semblables. Mais c'est aussi l'époque des grandes actions et des grands sacrifices. Si, à un certain âge, les organes sont travaillés d'un excès de vie qui cherche une issue, l'âme n'est pas moins riche en amitiés chaudes, en désirs bons et humains dont les efforts expansifs la tourmentent. Aussi est-ce dans cette phase de leur carrière, à l'instar d'un astre dans son plein, qu'ont brillé des hommes par la force, la grandeur d'âme, la mansuétude, et d'autres vertus du même genre. Les Vincent de Paul et les Charles Borromée n'auraient pas été les plus charitables des hommes s'ils n'en avaient été les plus sensibles. S. François-Xavier avait une âme ardente, et il devint l'Apôtre des Indes [1].

La peinture des passions n'est pas moins émouvante que les plus grands spectacles de la nature, rajeunie au printemps ou fécondée par l'été. Le cœur humain a, si j'ose le dire, deux expressions différentes : il a sa physionomie du jour et du moment, il a aussi sa figure éternelle. Les sentiments et les émotions sont

[1] Quædam verò scilicet passiones, secundum inclinationem appetitus in aliquid spirituale bonum, sicut est honor, dominium, victoria, etc, et alia hujus modi ; circà quorum species et audacias et omninò appetitus sunt fortitudo, magnanimitas, mansuetudo, et aliæ hujus modi virtutes. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 92.

toujours les mêmes. Nous ne louons ni ne blâmons les passions (1); Dieu lui-même, en créant l'homme, en a mis le germe dans son cœur ; c'est à nous à en faire la matière de nos vices ou de nos vertus. Elles sont tout à la fois le feu qui vivifie le monde moral et le feu qui le consume (2).

(1) « Passionibus propriè non miremur nec vituperemur. » Q. quodl., q. de sensualitate.

(2) « Passiones animæ dupliciter possunt considerari : uno modo, secundum se ; alio modo, secundum quod subjacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se considerentur, prout sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione. Si autem considerentur secundum quod subjacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum vel malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora, quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii ; unde multo magis et ipsæ passiones, secundum quod sunt voluntariæ, possunt dici bonæ vel malæ moraliter. » 1. 2, q. 21. a. 3.

DE LA VOLONTÉ,

D'APRÈS S. THOMAS.

La volonté, c'est la personnalité [1] ; elle est dans l'homme lui-même [2], dans sa substance intellectuelle ou dans la partie intellectuelle de l'âme [3], et a pour antécédent nécessaire l'intelligence [4]. Ainsi, pour vouloir, il faut connaître ; pour connaître, il faut agir intellectuellement ; c'est-à-dire qu'avant de se déterminer à l'action, il faut un motif qui donne l'impulsion [5]. Ce sont là les deux moments fondamentaux de la volonté et de son développement ; ce sont là ses deux formes essentielles [6].

(1) « Necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quia rationalis est. » S. p. 1, q. 83, a, 1. 3, 4. 1a. 2ae. q. 83, a. 1.

(2) « Voluntas est in ipso homine. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 60.

(3) « Voluntas enim in parte intellectivâ animæ est. S. Cont. Gent., l. 5, c. 85. 1a. 2ae. q. 82, a. 1.

(4) « Igitur voluntas in intellectivâ parte est. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 60. « Voluntas et intellectus unum et idem sunt. » Spinoza.

(5) « Quum enim bonum intellectum sit proprium objectum voluntatis, oportet quod bonum intellectum, in quantum hujus modi, sit volitum. Intellectum autem dicitur ad intelligentem. » S. Cont Gent., l. 1, c. 72.

(6) « Omnium enim quæ intelligimus possumus habere voluntatem saltem cognoscendi. » S. Cont. Gent. l. 2, c. 60.

La philosophie moderne ne tient pas un autre langage. Que dit-elle, en effet, sinon que l'intelligence éclaire la volonté en lui montrant le bien? Celui qui se nourrit incessamment de démonstrations solides est capable de vouloir et de persévérer dans sa volonté ; il ne tourne pas à tout évènement et à toute passion : il demeure assis dans ses principes. Nulle émotion, nul accident, nul changement n'altère la stabilité de sa conviction ou la lucidité de sa connaissance. Il garde le système entier de ses idées claires, et la vigueur logique de son cerveau fait la vigueur virile de son cœur.

Toute volition est donc occasionnée par une perception quelconque ; elle vient du jugement et du conseil qui la prépare, et met en jeu tout ou partie des facultés de l'intelligence (1). Elle présente les trois faits suivants : 1° la conception d'un acte à produire ; 2° le désir de le produire ; 3° la résolution ou détermination, qui n'est autre chose que l'acte lui-même, c'est-à-dire l'exercice de la volonté, soit que cet exercice se produise au-dehors par des effets sensibles, soit qu'il ne passe point les limites du monde intérieur (2). Ainsi concevoir, vouloir et produire sont l'objet de l'intelligence.

La volonté à son tour pèse sur l'intelligence pour l'appliquer au vrai ; c'est-à-dire que l'action de l'intelligence et de la volonté est réciproque (3). Elles se

(1) « Voluntas propriè in intellectu est. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 72.

(2) Quum ad operationem tria concurrunt, cognitio, appetitus et ipsa operatio. » Q. quodl., q. de voluntate.

(3) « Voluntas autem movet intellectum. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 26. « Intellectus movet voluntatem. » 1a p. 2ae p. q. 9, a. 1 et 2.

connaissent donc l'une et l'autre, parce que toutes les deux ont leurs racines dans les mêmes substances d'âme ; ou plutôt, c'est l'âme, leur sujet et leur commune substance, qui les connaît l'un et l'autre en se connaissant elle-même (1).

Le but de la volonté est le bien comme le but de l'intelligence est le vrai (2). La volonté est un appétit rationnel ; or, un appétit rationnel se possède, délibère, et quand la lumière est venue, choisit le bien (3), ou ce qui paraît l'être (4). La détermination est donc en raison de la délibération. S'il en était autrement, l'homme ne serait pas maître de ses mouvements, ce qui renverserait la philosophie morale, la science politique et tous les principes sociaux (5).

Nous sommes composés des mêmes éléments que les héros et les martyrs. Le même air nous pénètre,

(1) « In animâ sicut in principio et in subjecto, quia eorum operationes sunt animæ absque organo corporali, et hujus modi sunt potentiæ intellectivæ partis. » Opusc. 11, c. 89.

« Cum utrumque radicetur in unâ substantiâ animæ. » S. Théol.p. 1, q. 87, a. 4. « Anima intelligit se, sicut et alia. » Opusc. 29. « Anima percipiendo actum suum se ipsam intelligit. » 1. p. q. 27, a. 1.

(2) « Objectum est bonum. » Q. quodl. q. d. Voluntate. « Mediante voluntate cujus objectum est bonum. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 72. » Bonum autem intellectus est objectum voluntatis. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 74.

(3) « Voluntas est appetitus quidam rationalis : omnis autem appetitus non est nisi boni. » S. p. 1ª 2ᵉᵃ p. q. 8, a. 1.

(4) « Quod finis est bonum, vel apparens bonum. » Ib.

(5) « Aliter enim non esset dominus suarum actionum. Hoc est destructivum totius philosophiæ et politicæ considerationis. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 60

le même soleil nous réchauffe , la même rosée nous fertilise, la même foi nous anime. La volonté des âmes fortes opère des prodiges ; elle atteint le plus haut degré d'élévation possible. C'est surtout dans ses rapports avec l'intelligence qu'il importe d'envisager la volonté : elle constitue l'homme moral. Le fait est avéré : l'expérience le confirme ([1]).

Il en résulte que les hommes à passions fortes, retrouvent la même énergie pour les combattre, lorsque leur âme éclairée sur son véritable bien-être, en aura pris la détermination ; du moins elle en a le pouvoir, et si elle ne le fait pas, c'est à la volonté et non aux moyens qu'il faudra en adresser le reproche. Dans ce dernier cas, la faculté spirituelle, en refusant de recourir au plus beau privilége de sa nature, qui est de raisonner son bonheur, descendra vers les êtres grossiers, où des penchants violents donnent à l'habitude une impulsion difficile à vaincre.

Les volitions instinctives précèdent les volitions libres, et sont supposées par elles. Le caractère de ces volitions sont : 1° de n'être jamais perçues que d'une manière obscure ; d'être frappées de nécessité ([2]). La volonté n'est pas impassible en présence d'une scène émouvante. Elle est fatale quand l'homme est conduit à vouloir par une force étrangère ([3]) ; mais il n'accepte

([1]) Actus moralis dicitur, quia voluntarius. » S. Cont. Gent., l. 3, c, X.

([2]) « Si igitur voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio, erit violentus motus. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 88. « Quum ad aliquid inclinatur quasi necessarium, quâdam necessitate voluntas movetur. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 82.

([3]) « Serviliter agit, in quantum à quodam extraneo inclinatur. » S Cont. Gent., l. 4, c. 22.

pas moins ce que la passion lui impose ; il donne un consentement qui ne lui est pas demandé (1).

Les volitions habituelles ont les mêmes qualités que les instinctives. Ce sont des faits sans réflexion, par conséquent mécaniques (2). Mais partout l'homme se sent une volonté ; et si dans l'ancienne cité orientale, dans la résignation indienne, dans l'immobilité chinoise, dans l'*islam* ou *soumission* musulmane, l'individu finit par se pétrifier, la personnalité humaine, inconnue au paganisme, plonge ses racines dans la liberté (3).

(1) « Sed si consideretur actus voluntatis ut inclinatæ in apparens bonum, liberè agit quum sequitur passionem aut habitum corruptum. » Ibid.

(2) « Utor omnibus potentiis et habitibus quia volo. » Q. quodl, q. de electione humanâ, a. 1.

(3) « Quum bonum intellectum sit proprium objectum voluntatis, cujuslibet per intellectum concepti potest esse voluntas. » S. Cont., Gent., l. 1, c. 81.

Voyez la théorie de la volonté dans l'essai sur les bases et les développements de la moralité, par M. A. Charma, p. 1 et suiv. M. Cousin, frag. philos. p. XXV et s. 173. 392. Laromiguière; part. 1, leç. 4. 7. Reid ; Fac. act. Es. 3. part. 1, ch. 2. Condillac ; Orig. des con. hum. part. 1, sec. 2. ch 4. Cursus philos., auct. Marino de Boylesve, p. 214.

DU LIBRE ARBITRE,

D'APRÈS S. THOMAS.

La liberté est le fait le plus brillant, le plus lumineux de l'âme (1) : nous sentons que nous pouvons choisir entre le bien et le mal, ou nous abstenir de l'un et de l'autre (2). S. Thomas donne l'éclat de l'évidence à cette vérité (3). Pour la prouver, il s'appuie tantôt sur le sens intime, tantôt sur la croyance du genre humain. Le cœur lui-même grandit, retrempé de toute la force qu'il puise dans le sentiment de la liberté morale. Sans l'énergie personnelle, la vie humaine se confondrait avec la vie uniforme et invariablement tracée de la nature physique. Un sentiment de nullité flétrirait les âmes : il n'aurait plus même de loi morale. Bien faire, mal faire, paroles inventées par les songes creux ! Comment l'homme pourrait-il faillir, puisqu'il ne peut vouloir? Rouage d'une machine, il accomplit totalement les mouvements qui lui sont imprimés. Ce qu'on appelle affection, volonté, n'a plus

(1) « Homo est liberi arbitrii. » P., p. 1, q. 83, a. 1. Voyez Bossuet, Traité du libre arbitre ; Jouffroy, Cours de droit naturel, 2e et 3e leçons ; Garnier, O. d. c., liv. 3 ; Du devoir, par M. J. Simon. Opusc. 11, c. 76.

(2) « Agere et non agere. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 114. V. de Libertate animæ, dans le cours de Philos. par le P. Marin de Boylesve.

(3) 1a. 2ae. q. 17, a. 1 ad 2. 1a. 2ae. q. 83.

de valeur. Notre vie tout entière est peuplée de mensonges, et nos actions, que nous croyons nous appartenir, ne nous appartiennent pas. Une vertu que nous perdons, c'est une feuille qui tombe. L'arbre sera-t-il puni pour avoir laissé tomber une feuille ? L'intelligence est l'essence de la liberté (1). Si nous ne comprenons pas suffisamment les choses, nous pouvons avoir des fantaisies, mais point de liberté véritable. Mais si nous voyons clairement un but, une loi, une idée, notre volonté, non plus notre caprice, est pénétrée intimement ; elle se meut, elle marche, elle se dirige et elle agit d'autant plus puissamment qu'elle est éclairée davantage (2). C'est surtout dans le choix des sacrifices que l'homme prouve sa liberté. Le corps des martyrs fléchissait, mais l'âme résistait (3). Dans cette double action, la liberté se montre d'une manière éclatante (4). L'extase la gêne, et, poussée au plus haut degré de l'exaltation, elle la suspend ; de même dans l'ordre intellectuel, elle trouble l'usage de la raison, et engendre une sorte de folie : folie sublime, mais dont l'incurable malheur est de ne pas être maîtresse d'elle-même.

(1) « Soli rationi competit voluntarium secundum rationem perfectam. » S., 1a p. 2ae p. q. 6, a. 2. V. Opusc. 11, c. 76.

(2) « Omnia igitur intellectualem liberam voluntatem habent ex judicio intellectus venientem ; quod est liberum arbitrium habere, quod definitur liberum de ratione judicium. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 48.

(3) « Sola igitur intellectualia se non solum ad agendum, sed etiam ad judicandum movent. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 48. « Agit intellectus libero judicio, quod est esse liberum arbitrio. » Opusc. 11, c. 76.

(4) « Homo agit judicio, non ex naturali instinctu, sed ex collatione quâdam rationis. » S. P. 1, q. 83, a. 3, 4.

Les degrés de l'intelligence sont les degrés de la liberté, comme ils le sont de la puissance ([1]).

Analysez un des grands phénomènes de la conscience, le remords, par exemple, c'est-à-dire la première, la plus sûre et la plus dure des punitions, qu'y trouvez-vous? D'abord un jugement qui condamne les actions mauvaises dont nous nous accusons avec raison et qui nous fait souffrir de nos faiblesses, de nos vices, de nos crimes. A la suite du remords, marche le repentir ([2]). Comment pourrait-il exister si l'on n'était triste des fautes librement commises? Qu'il y ait simple fatalité, malheur imprévu et inévitable, et nous n'aurons aucun ressentiment contre nous-mêmes. Il y a de la douleur, mais plus de remords. En regardant attentivement ce fait, nous nous apercevons qu'il perd une partie de son amertume, parce que nous pouvons en accuser une cause étrangère. La différence de l'appréciation de nos actes provient ou de la présence ou de l'absence de la liberté morale.

On peut la traiter de deux manières, logiquement et psychologiquement : 1° logiquement, si l'on tire de la négation de la liberté toutes les conséquences désastreuses qui en découlent ([3]); 2° psychologiquement, en

([1]) « Sola vero natura intellectualis libera est. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 112. « Tales substantiæ (intellectuales) sunt arbitrio liberæ. » Opusc. 14 c. 76.

([2]) « Necessarium est quod homo à peccato resurgens et de peccato præterito pœniteat et vitare proponat. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 158.

([3]) « Frustrà darentur leges et præcepta vivendi, si homo ad electionem suarum dominus non esset; frustrà etiam adhiberentur præmia et pœnæ bonis et malis, ex quo non est in nobis hæc vel illa eligere. His autem desinentibus, statim socialis vita corrumpitur. » S. Cont. Gent. l. 1, c. 85.

se contentant de s'adresser à l'observation. Sous ce dernier point de vue, la question parut à S. Thomas pouvoir être résolue différemment, soit en observant les faits dans lesquels la liberté se manifeste directement, soit en constatant un certain nombre de faits qui présupposent et expliquent son existence (1).

Voulez-vous une nouvelle preuve? Elle est fort simple ; il suffit de s'interroger de bonne foi, de se demander si, dans certaines occasions, où l'on agit de telle ou telle manière, on ne sent pas en soi-même le pouvoir de prendre une autre détermination, d'agir dans un sens différent (2). Nul doute que le fait de la liberté morale ne sorte triomphant de cette épreuve (3). Il en serait de même du procédé indirect. Un grand nombre de faits psychologiques seraient inexplicables, sans la supposition de l'existence préalable de la liberté morale.

Dans tout commandement, dans toute prière, on suppose qu'il y a dans l'être auquel s'adresse cet ordre, cette prière, un certain degré de liberté morale. Il en est de même de toute promesse, de tout engagement, de tout contrat. Sans libre arbitre, à quoi bon les lé-

(1) « Dupplex est actus voluntatis; unus quidem qui est ejus immediatè velut ab ipsâ elicitus, scilicet velle ; alius qui est actus voluntatis à voluntate imperatus et mediante aliâ potentiâ exercitus. » S. Ia 2ae q. 6, a. 6.

(2) « Ex hoc enim dicimur liberi arbitrii esse quod possumus unum recipere alio recusato, quod est eligere. S. p. 1, q. 83, a. 2.

(3) « Necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est. » 1a 2ae. q. 83. 1.

gislations? A quoi bon les conseils, les préceptes, les peines, les récompenses (1)?

Enfin S. Thomas considérant à plein la liberté morale, la prouve par une foule de phénomènes que l'intelligence éclaire de sa lumière et que l'imagination embellit de ses couleurs (2). De tous ces motifs, le S. Docteur tire la conclusion que la liberté humaine n'est soumise à l'empire absolu d'aucun être créé; que l'homme reprend toute sa moralité quand il rentre en possession de son esprit et de son cœur.

Mais, de ces deux mots, liberté et volonté, lequel a le plus ou le moins d'extension? La liberté est-elle un fait plus général que la volonté? Ou bien encore ne serait-elle qu'une forme, qu'un cas particulier de de la volonté? ou ces deux mots : liberté morale et volonté devraient-ils être considérés comme synonymes?

Pour résoudre cette question, et soulever le pesant fardeau de difficultés et de discussions que les siècles et les écoles ont entassées sur le grand problème de la liberté, S. Thomas lui attribue, ainsi qu'à la volonté, une extension égale (3). Il distingue aussi la diversité des moyens employés pour arriver à un but déterminé, comme un signal par lequel se manifeste la présence

(1) Voyez 1ª 2ªᵉ. Quest. 83. Du libre arbitre.

(2) « Nulla virtus datur alicui rei frustrà. Homo autem habet virtutem judicandi et consiliandi de omnibus quæ per ipsum operabilia sunt, sive in usu exteriorum rerum, sive in admittendo et repellendo intrinsecus passiones. » S. Cont. Gent. l. 3, c. 85.

(3) « Le libre arbitre ne diffère pas de la volonté. Il règne une harmonie parfaite, une égale proportion, d'un côté entre les puissances électives qui perçoivent les objets, et de l'autre, les puissances appétitives, qui tendent vers les objets montrés par l'intelligence. » La Théologie de S. Thomas, par l'abbé G. Malé, tom. 1. p. 186. 1ª 2ªᵉ, q. 83, a. 3.

de la liberté et il oppose cette diversité à l'uniformité qui éclate dans tous les phénomènes produits par des causes soumises aux lois naturelles ([1]). Puis il montre comment la volonté peut être sollicitée, mais non nécessitée par des forces extérieures ([2]) Et si S. Thomas distingue entre le pouvoir d'agir et la faculté de choisir, le *qu'il mourût*, du vieil Horace, le *à moi, Auvergne*, du brave d'Assas, prouvent que l'héroïsme choisit et ne se croit pas maître d'agir contre l'honneur.

La moralité est dans la volonté et dans la direction qu'on lui donne ([3]). Tout terroir lui devient propre, sous la ligne comme sous le pôle. Dans les batailles de l'Iliade d'Homère, les hommes mettent les dieux hors de combat. Cette audacieuse figure de l'individualité humaine est encore plus fortement exprimée dans le christianisme. La volonté peut se prendre corps à corps avec les passions les plus violentes et les vaincre ([4]). La force morale ne distingue pas seulement l'homme de la

([1]) « Ea quæ naturaliter fiunt, determinatis mediis producuntur ad finem; undè semper et eodem modo contingunt.» S. Cont. Gent., l. 3,c. 85. Voyez M. Charma, Réponses, etc. p. 31.

([2]) « Non est sufficiens causa nostræ electionis quod aliqua corporalia nobis exterius præsententur ; patet enim quod ad occursum alicujus delectabilis, temperatus non movetur ad eligendum ipsum, intemperatus autem movetur. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 85.

([3]) « Non enim est aliquid in nobis nisi per voluntatem. » Opusc. 16.

([4]) « Passiones quantumcumque vehementes, non sunt causa sufficiens electionis, quia per easdem passiones incontinens inducitur ad eas sequendum per electionem, continens autem non inducitur. » S. Cont. Gent. l. 3, c. 85.

brute [1], mais l'âme d'une autre âme ; elle la sépare, pour ainsi dire, du genre auquel elle appartient et la marque du signe de l'étroite parenté avec Dieu [2].

Le corollaire naturel et inévitable de la liberté est la responsabilité. Quand une action mauvaise a été commise, elle nécessite une réparation, une expiation qui satisfasse la partie outragée. A la rigueur, cette expiation devrait être supportée par le coupable lui-même ; cependant, dans certains cas, on fait exception à cette règle générale, et la peine volontairement acceptée par un innocent peut être considérée comme donnant satisfaction au nom du coupable [3].

La loi de la liberté est donc trouvée ; elle consiste à se connaître, à se posséder, à délibérer, à vouloir, et enfin à exécuter [4]. Elle cherche à créer le plus grand nombre d'individualités possibles, à conférer à tous le bienfait de la personnalité, leur montrant la dégradation et la misère qui les attendent, s'ils n'exercent

(1) « Liberum arbitrium non est in animantibus, quod quidem patet, tum ex hoc quod omnia, quæ sunt ejusdem speciei, simpliciter operantur, sicut omnes hirundines similiter faciunt nidum. » Q. quodl. q. de voluntate, a. 1.

(2) « Natura rationalis quæ est Deo vicinissima non solum habet inclinationem in aliquid..., sed ultrà hoc habet in potestate ipsam inclinationem. » Q. quodl. q. de voluntate, a. 3.

(3) « Quod per amicos facimus per nos ipsos facere videmur..., ità per alium potest alicujus satisfacere Deo, præcipuè quum necessitas fuerit.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 158.

(4) « Intellectus enim non agit, aut appetit sine judicio sicut inanimata ; quia intellectus etiam finem cognoscit, et id quod ad finem. Opusc. 11, c. 76.

pas ou exercent mal une si précieuse faculté. Les objections qu'on a coutume d'élever contre la liberté et que l'on tire, soit de l'influence des agents physiques sur nos actes, soit de l'influence des motifs sur la volonté même, soit enfin de la prescience et de la toute-puissance de Dieu, ne parviennent pas à amoindrir le bienfait de sa personnalité, partie la plus noble du genre humain. Autant voudrait-on imaginer des prairies sans herbes et des armées sans soldats, des édifices sans matériaux, des fleuves sans eau. Plus les herbes sont belles, plus les prairies sont riches ; plus les soldats seront vaillants, meilleures seront les armées ; plus les matériaux seront vieux, plus l'édifice sera solide ; plus les eaux seront hautes, plus les fleuves seront majestueux ; plus les individus seront forts, plus ils seront grands, plus ils seront individus en un mot, et plus la société sera grande, plus l'autorité sera respectée ([1]).

D'ailleurs, l'individualité n'est pas contraire à l'association. Rien n'empêche donc d'unir la liberté d'esprit qui vient d'une entière sincérité, avec cette ferveur spirituelle qui s'appuie sur l'énergie du sentiment moral. Le christianisme sanctifie la liberté comme tout le reste. Le péché lui-même ne détruit pas la puissance naturelle dont l'âme est douée pour produire des actes de vertu.

« Rien, suivant la seule raison, n'est juste de soi, » disait le Jansénisme. « La volonté sans la grâce, ajou-

([1]) « Homo dicitur præ cæteris animalibus liberum arbitrium habere, quia ad volendum judicio rationis inclinatur, non impetu naturæ. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 276.

tait-il, ne peut faire que le mal. » Erreur profonde qui est démentie par S. Thomas et par l'histoire. Par S. Thomas, qui réprouve d'avance toutes les propositions erronées de Baïus, de Jansénius, d'Arnauld, de Quesnel ; par l'histoire, qui nous rapporte d'admirables traits de dévouement, de force, de tempérance, de sacrifice même, d'hommes qui ne croyaient point, qui ne connaissaient pas même le nom de l'Evangile. Sans doute, ces actes n'ont point de valeur surnaturelle ; mais ils peuvent être bons, d'une bonté naturelle, et quant à leur objet, et quant à leur motif, et quant à leur fin » (1).

Le volontaire se trouve donc dans les actes humains (2). Il renferme en principe toute la morale. L'homme retombe à l'état d'animalité toutes les fois qu'il abdique l'empire de lui-même (3). Qu'une cause quelconque détruise notre liberté, cette liberté étant précisément notre vraie responsabilité, le même coup qui frappe la liberté en nous, emporte l'homme et ne laisse qu'un automate où s'exécutent encore les fonctions organiques et même intellectuelles, mais sans que nous y participions, sans que nous en ayons ni la conscience ni la responsabilité (4).

(1) « Manet in animâ humanâ, etiam post peccatum, potentia ad bonum, quia per peccatum non tollentur potentiæ naturales quibus anima ordinatur ad suum bonum. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 156.

(2) 1ª 2ªe. Cap. 11, quæst. VI, I.

(3) « Non enim ad mores actus exteriores pertinent, nisi secundum quod sunt voluntarii. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 10.

(4) 1ª 2ªe. quœst. 83. De libero arbitrio. V. Marin de Boylesve, de Voluntario, spontaneo et libero.

DISTINCTION DU JUSTE ET DE L'INJUSTE

(CONSCIENCE MORALE),

D'APRÈS S. THOMAS.

Le juste a toujours été distingué de l'injuste, la vertu du vice, soit dans nos actes, soit dans ceux d'autrui. Cette distinction est solidement établie. Nous jugeons les actions sous un double rapport, comme bonnes ou mauvaises. Nous les aimons et admirons selon leur degré de grandeur ou d'héroïsme ; nous les méprisons plus ou moins selon leur degré de lâcheté et de bassesse (1). Nous n'avons pas assez d'estime pour la vertu, pas assez de dédain pour le vice : aux criminels, la flétrissure ; aux justes, une auréole de gloire.

Cette lumière sur les actes de la volonté, c'est-à-dire de la conscience, n'est pas une faculté spéciale de l'esprit humain, car pour savoir avec ou en même temps (*conscius, scire cum*), il a fallu un acte de vo-

(1) « Neque omnia bona opera, neque omnia peccata paria sunt. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 139. — Voyez Degérando, du perfectionnement moral. — Kératry, Inductions philosophiques.

lonté [1]. La conscience est un témoin dans la vie intellectuelle [2]. C'est, en d'autres termes, un conseil avant l'action, après l'action, un jugement. Et ce jugement, tous les hommes le prononcent, dès que la raison est entrée en exercice.

Nous avons un sentiment de plaisir ou de peine qui varie dans ses degrés selon la nature de l'action ; une perception du mérite ou du démérite de l'agent. Ce n'est pas à l'action elle-même que nous attachons un caractère de moralité ou d'immoralité ; c'est à la volonté qui l'accueille ou la rejette. Pour apprécier un acte, il faut, traversant le fait matériel et le fait intellectuel qui obéissent, aller jusqu'au phénomène volontaire qui commande ; la volonté seule est responsable [3]. Ainsi, la conscience ne relève que d'elle-même et avec raison, car elle est plus que l'instinct de la loi en nous ; elle est l'intelligence de la loi.

Les idées de mérite et de démérite, qui s'attachent à l'idée d'un devoir rempli ou violé, amènent les idées de récompense et de punition. Ce n'est pas l'idée de devoir qui présuppose l'idée de mérite, mais bien l'idée de mérite qui présuppose l'idée du devoir. L'obligation morale coule à pleins bords à travers la vie, avec tout ce qu'elle a d'âpre et d'amer.

Un des caractères des idées morales, c'est l'universalité. Il n'y a donc pas de vertu qui, quelque part,

(1) « Conscientia propriè loquendo non est potentia sed actus. » S. p. 1, q. 79, a. 13.

(2) « Votre conscience est un témoin. » 1, 2ae. q. 79. 8.

(3) « Intelligimus enim quia volumus ; imaginamur quia volumus ; et sic de aliis. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 72.

quelque jour, ait été un vice ; un vice qui, là ou ailleurs, dans un temps ou dans un autre, ait été une vertu. La variété des opinions des différents peuples sur le bien et le mal, le juste et l'injuste, ne change pas la base de la moralité, mais seulement la traduction extérieure. Ainsi, les anthropophages de la Nouvelle-Zélande observent les usages qui leur ont été légués par leurs ancêtres ; ils obéissent également aux indications de leur conscience ; ils veulent remplir un devoir ; ils croiraient mal faire en agissant autrement. Ils font consister le bien, le juste, la vertu, à verser le sang humain, mais ils ont toujours distingué l'un de l'autre. L'obligation morale est un fait primitif, immobile et invariable dans son indivisible unité. Elle est en nous, ne nous quitte point ; elle nous offre le plus délicieux spectacle que puisse contempler l'âme humaine ou nous torture (1).

(1) Voyez 1ª 2ªᵉ. q. 79, a. 8. De la syndérèse et de la conscience. Les réponses aux questions de philosophie, par M. Charma, p. 64. M. Cousin, Trad. de Platon, tom. 11, argument du Philèbe. Damiron, Cours de Philosophie, 2ᵉ partie, Morale. Cours de Philosophie, par E. Géruzez, p. 156.

DE LA GRACE

CONSIDÉRÉE PHILOSOPHIQUEMENT,

D'APRÈS S. THOMAS.

La grâce est une attraction céleste qui illumine l'entendement, enflamme la volonté et communique à l'âme une vigueur surhumaine [1]. Elle participe à la nature divine ; en sorte que ce qui existe en Dieu substantiellement et par nature, se trouve accidentellement dans l'homme. La grâce est donc une beauté de création divine. En s'attachant à une âme, elle lui communique par cela même la vie de Dieu. Or, la vie de Dieu, d'après S. Thomas, c'est son être ; donc la vie d'une âme sous l'impulsion de la grâce est la fécondité de la pensée et du cœur.

Le paganisme avait résolu la question de la liberté dans le sens du fatalisme, comme nous le voyons par les tragiques. La vie humaine était dominée par une puissance impitoyable, irrésistible, dont les oracles étaient l'organe, et contre laquelle ni l'innocence, ni le crime, ni la volonté, ni la faiblesse, ne pou-

[1] « Hanc efficaciam Dei intrinsecus inspirantis Augustinus ostendit in libro de Prædestinatione. » Opusc. 17, c, 9.

vaient rien. Il était écrit dans les arrêts de cette puissance qu'Egyste pousserait Clitemnestre à égorger son époux; il était écrit qu'Oreste vengerait son père par le meurtre de sa mère et d'Egyste. Le christianisme combat cette doctrine funeste. L'homme n'est point forcément poussé au crime ni à la vertu; il a la liberté de choisir entre des actes de diverse nature (1); il a, en outre, la lumière de la conscience morale, en d'autres termes, la lumière et la chaleur de la grâce.

S. Thomas l'enseigne en logicien et la réduit didactiquement aux formes de la science. Il fit de l'une des plus hautes questions qui aient occupé l'esprit humain, une large application de la philosophie à la religion. Nos actions marchent sous l'injonction de la volonté (2); elles sont exécutées ou non exécutées après délibération. Cette délibération et l'acte qui la suit nous appartiennent en propre, il faut cependant leur assigner une cause, c'est-à-dire une délibération précédente. Le fond de toute délibération tient à un principe chrétien, et partout où se trouve un tel principe se trouve aussi la grâce qui en est inséparable (3).

(1) « Homo est Dominus suorum actuum. » S. 1a 2ae, p. 79.

(2) « Volendi et non volendi. » Ib. V. Opusc. 11, c. 76. Quomodo tales substantiæ (intellectuales) sunt arbitrio liberæ.

(3) « Propter deliberationem rationis quæ potest flecti ad unam partem vel aliam. Sed quod deliberet vel non deliberet..., oportet quod hoc sit per deliberationem præcedentem, et quum hoc non procedat in infinitum, oportet quod finaliter deveniatur ad hoc quod liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio, quod est suprà mentem humanam, scilicet à Deo. » S. 1a p. 2ae p. q. 109, a. 2.

Le Christianisme est la grâce dans sa plus magnifique et sa plus complète expression (1); mais l'homme n'a jamais pu se passer de ses soins et de son appui (2). Elle avait fait son éducation morale sous l'image de messagers célestes, par l'épreuve et la surveillance, le secours et l'abandon, par tout ce qui trempe les âmes et nourrit la virilité des caractères (3). Elle échappait à tous ceux qui ont vécu avant l'arrivée du Sauveur, tout en les pénétrant profondément; et, présente en réalité, elle ne leur était pas en pensée; mais elle ne leur était pas moins effectivement accordée. Boursier en trouve des indices dans Homère, et Arnauld, dans ses réflexions théologiques et philosophiques, établit que Dieu est le maître absolu des cœurs.

La grâce a toujours été nécessaire à la faiblesse de l'humanité: réduite à elle-même, la nature effraie par son impuissance. Il reste au fond de nous-mêmes d'admirables ressorts, dont la saine morale sait s'emparer pour relever l'homme, le transformer et lui faire trouver des trésors de mérite; mais en dehors des facultés

(1) « Dicit Joannes: sicut palmes non potest ferre fructum à semet ipso nisi manserit in vite, sic nec vos nisi in me manseritis. Per quod excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt quod per solum liberum arbitrium homo poterat Dei gloriam promereri. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 147.

(2) « Homo ordinatur in finem qui ejus facultatem naturalem excedit, necesse est ei aliquod auxilium divinitus adhiberi supernaturale, per quod tendat in finem. » Ibid.

(3) « Non potest homo per operationem suam pervenire in ultimum finem suum, qui transcendit facultatem naturalium potentiarum, nisi ejus operatio ex divinâ virtute efficaciam capiat ad finem prædictum. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 147.

naturelles qu'il a reçues de Dieu, il a besoin d'un secours céleste pour marcher dans la vie qui doit le mener à sa fin (1).

Que pourrait faire l'humanité par elle-même en son état de dénûment, sans le concours permanent de Dieu? Et, quand bien même l'homme ne reste point passif dans son propre développement, la grâce ne le quitte pas néanmoins; elle continue son opération bienfaisante (2).

En veut-on des preuves? On les trouvera dans la merveilleuse puissance de la science qui étend ses conquêtes, et dans les productions variées du génie de l'homme. Or, parmi ces œuvres, il n'en est aucune qui ne soit un don du ciel. On trouvera encore les preuves de la grâce dans les élus, dans ces hommes d'élite qui sont doués d'une faculté supérieure et divine de comprendre ou d'aimer, de penser ou d'agir, d'exceller par la puissance des idées ou des œuvres. La grâce a mis en eux l'excellence à côté de l'existence, la perfection à côté de l'être ; elle s'est adressée en même temps à l'esprit et au cœur, c'est-à-dire que la grâce suppose la nature, la complète et la couronne (3).

Mais pourquoi Dieu a-t-il versé des pluies fécondes

(1) Voyez le ch. 155 du 3e livre de S. Thomas contre les Gentils : L'homme a besoin d'un secours céleste pour persévérer dans le bien.

(2) « Non igitur propter hoc datur nobis auxilium divinum quia nos ad illud per bona opera promovemur, sed potiùs nos ideò per bona opera proficimus quia divino auxilio prævenimur. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 149.

(3) « Specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinatè volendum.» S. 1 p. 2ae p. q. a. 6.

sur des cœurs desséchés, sur des esprits languissants? Pourquoi des faveurs particulières et des préférences pour quelques-uns, tandis que d'autres sont assiégés de tant de calamités? Je tiens, dit Leibnitz, que Dieu ne saurait agir comme au hasard par un décret absolument absolu, ou par une volonté indépendante de motifs raisonnables, et je suis persuadé qu'il est toujours mû, dans la dispensation de ses grâces, par des raisons où entre la nature des objets; autrement il n'agirait pas suivant la sagesse (1).

La raison qui détermine Dieu à combler quelques-uns de secours plus abondants, c'est pour les faire arriver au but qu'il a en vue; c'est-à-dire au futur accomplissement de leurs destinées (2). Cependant Dieu qui a pitié de nous comme de ses enfants et de ses ouvrages, ne s'intéresse pas seulement à nous comme l'on voit ceux qui sont dans le port s'intéresser à ceux qu'ils aperçoivent agités sur la mer d'une furieuse tempête; il est prêt à donner sa grâce à tous les hommes (3); elle ne manque qu'à ceux qui ne gagnent pas le pain de l'âme au prix de la fatigue et à la sueur de leur front, c'est-à-dire qui mettent un empêchement, comme on

(1) Theod. 13e part. — Mallebranche parle dans le même sens. Entret. p. 65.

(2) Secundum auxilium datur ad prosequendum efficaciter ea quæ intendit. « S. Cont. Gent., l. 3, c. 92. « Aliquos in quibus vult suam misericordiam apparere. » Ibid. c. 191.

(3) « Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 149.

impute à un homme d'avoir tort, s'il ferme les yeux pendant que le soleil éclaire la terre (1).

La grâce est générale comme la lumière ; elle se fait sentir par l'éducation, par les mœurs publiques, par l'onction de la parole, à moins qu'on ne la repousse. Son caractère le plus essentiel, c'est celui qu'elle tire de son nom, la gratuité (2). Précédant tout mérite personnel (3), elle est participable à quiconque il plaît à Dieu, c'est-à-dire aux êtres pour lesquels il a un amour spécial (4). Elle est aux impies comme aux justes, aux mauvais comme aux bons, car il importe que tout être qui se porte, en vertu de sa nature, vers une fin, ait la possibilité d'y atteindre (5).

L'homme est tombé en ruines, il est vrai ; le comble s'est abattu sur les murailles, et les murailles sur les fondements ; mais qu'on remue ces ruines, on

(1) « Illi soli gratiâ privantur qui in se ipsis gratiæ impedimentum præstant ; sicut, sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit nisi lumine solis præveniatur. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 139.

(2) « Gratia, quia gratis datur. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 150. Voyez le ch. 154 du 3e livre de S. Thomas contre les Gentils : De donis gratiæ gratis datæ.

(3) Quum divinum auxilium homini exhibitum omne meritum humanum præveniat, ostensum est » S. Cont. Gent., l. 3, c. 90.

(4) « Specialis ratio divinæ dilectionis ad illos consideratur quibus auxilium præbet ad hoc quod consequantur bonum quod ordinem naturæ eorum excedit, scilicet perfectam fruitionem, non alicujus boni creati, sed sui ipsius. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 90.

(5) « Itaque gratia quæ occulte humanis cordibus divinâ largitate tribuitur, à nullo corde duro respuitur, ideò quippe tribuitur ut cordis duritia penitus auferatur. » Opusc. 17, c. 9.

trouvera dans les restes de ce bâtiment renversé et dans les traces de ces fondations, et l'idée du premier dessin et la marque de l'architecte. L'impression de Dieu y est si forte, que l'homme n'a pu la perdre entièrement (1); il lui reste la raison pour connaître le vrai et apprécier le bien, la volonté pour le choisir (2). Mais, quand on considère le sentier étroit sur lequel Dieu nous a commandé de marcher; la prodigieuse difficulté qu'il y a de retenir, dans un chemin si glissant, une volonté si volage et si précipitée que la nôtre, le seul appui de notre repos, c'est la grâce qui dirige l'homme vers sa fin dernière (3). Il faut que nous y aidions, c'est-à-dire prier, en d'autres termes, agir. La grâce n'est pas de nature que nous puissions librement la provoquer. Et si nous pouvons l'espérer, l'attendre et nous y préparer, c'est par la raison que Dieu ne nous abandonne jamais. A lui seul appartient, dans sa souveraine indépendance, de nous accorder ou de nous refuser, de nous retirer ou de nous rendre sa grâce (4). Quand notre foi est vive, dit Mallebranche, notre espérance ferme et notre charité ardente, il n'est pas possible, selon les lois naturelles, que la lumière vive et efficace nous manque.

(1) « Cujus signa sunt desiderium de bono, dolor de malo, quæ adhùc in homine remanent post peccatum. Est igitur possibile hominem post peccatum iterum redire ad bonum. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 156

(2) « Naturæ bonum per peccatum non tollitur; undè etiam in dæmonibus manent naturalia bona. » S. Cont. Gent., l. 4, c. 51.

(3) « Quum igitur auxilio divinæ gratiæ homo dirigatur in ultimum finem, oportet quod continuè homo isto auxilio potiatur, quousque ad finem perveniat. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 90.

(4) « Non potest se anima præparare ad suscipiendum effectum divini auxilii, nisi secundum quod agit ex virtute divina. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 149.

On entend par grâce gratuite que nous ne l'avons pas par suite et pour prix de nos mérites, mais en vertu des raisons qui sont en Dieu, et non en nous, dans sa volonté et non dans la nôtre (1). Un être, quel qu'il soit, est comme une matière relativement à l'être supérieur. Or, la matière ne se porte pas d'elle-même à sa perfection, mais il faut qu'un moteur l'y conduise. Donc l'homme ne fait pas effort de lui-même pour obtenir le secours divin, qui est au-dessus de lui, mais c'est plutôt Dieu qui l'excite (2). Cependant, quoique faveur, la grâce n'échappe point sans règle et sans motifs à la Providence; par cette raison, la grâce est représentée dans l'Ecriture comme une lumière (3). Nous devons la souhaiter, lui ouvrir notre esprit et notre cœur, les purifier pour l'y mieux recevoir, et en rapporter le bienfait à Dieu. Tout ce qu'il y a en nous d'heureux mouvements, procède, dans le Créateur, de l'amour et de la pensée. En Dieu, la grâce a sa loi, en Dieu, sa détermination (4).

(1) « Divinitus gratuita dona homini dantur. » Opus. 11, c. 143. « Hujus modi autem dona, sive auxilia supernaturaliter homini data, gratuita vocantur. » Ibid.

(2) « Quælibet enim res ad id quod suprà ipsam est materialiter se habet. Materia autem non movet se ipsam ad suam perfectionem, sed oportet quod ab alio moveatur. Homo igitur non movet se ipsum ad hoc quod adipiscatur divinum auxilium, quod suprà ipsum est, sed potiùs ad hoc adipiscendum à Deo movetur. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 149.

(3) « Hinc est quod gratia Dei in scriptura quasi lux quædam designatur. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 150.

(4) Ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis præparatur ad donum suscipiendum, est actus liberi arbitrii motus à Deo. » S. Iª p. 2ªᵉ p. 9. 112.

Mais il n'attend pas le mérite pour faire lever cette étoile, et il peut donner de telles grâces à un pécheur que toute l'horreur du péché n'en empêche jamais l'efficacité. Indépendante de nous, la grâce est par elle-même prévenante : prévenante, en effet, puisqu'elle vient au-devant de nous, et n'a d'accès en nous que par la libre initiative de la bonté de Dieu ([1]). Quant aux Saints, on sait l'éclat que la grâce fit un jour dans S. Thomas lui-même lorsqu'à la table de S. Louis, par le corps s'entend, mais par l'esprit à une autre table, à ce banquet de la science auquel Dieu convie ses élus de la pensée, c'est-à-dire les âmes d'élite, il s'écrie dans un saint recueillement : voici un argument contre Manès ! Et il ne me serait pas difficile de citer encore d'autres noms célèbres dans l'histoire de la philosophie et de la religion pour lesquels la grâce de Dieu a été l'occasion d'un sentiment ou d'une idée qui avaient tous les caractères et toutes les vertus de la grâce.

Quels sont les moyens de l'action divine ? Dans son cours ordinaire et visible, la grâce procède par certaines voies, qui n'ont rien que de naturel ([2]); mais en dehors de ces puissances naturelles, Dieu nous a donné, en nous créant, d'autres secours proportionnés à la fin la plus excellente que sa miséricorde nous destine, secours qui vient surajouter une force d'un ordre supérieur aux facultés naturelles et les rend capables

([1]) « Prævenitur igitur divino auxilio ad benè operandum magis quam divinum auxilium præveniat quasi merendo illud, vel se præparando ad illud. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 149.

([2]) « Deus hominem ad justitiam movet secundum conditionem naturæ humanæ. » S. 1ª p. 2ªe p. q. 113, a. 3.

d'actes plus parfaits. En effet, l'homme étant destiné à une fin surnaturelle, c'est-à-dire à une fin qui surpasse les forces naturelles, il faut donc quelque chose en nous de plus fort que nous, qui veille et veut pour nous, nous incline et nous excite, nous ramène ou nous pousse au bien. Que l'on cherche le nom de ce principe salutaire qui règle ou ranime en nous les droites et nobles affections, l'on ne trouvera rien de mieux que le doux nom de la grâce pour l'exprimer (1).

Et qui n'a besoin de cette action supérieure et céleste, pleine à la fois d'amour, d'intelligence et de liberté? Qui n'a eu de ces momens où l'esprit est stérile pour produire, le cœur insensible à tout mouvement généreux? Qui n'a pas connu ces situations où l'âme, indifférente aux biens véritables, ne cherche que les biens grossiers, et ne trouve de toutes parts que des obstacles qui l'empêchent de s'avancer dans le chemin de la vertu? Obstacles du côté de la faiblesse de la raison qui peut facilement tomber dans l'erreur; obstacles du côté des passions qui aveuglent la raison et rendent toutes les recherches ingrates et infructueuses; obstacles du côté de l'infirmité corporelle qui ne permet pas de réaliser les résolutions les plus énergiques (2).

(1) «Homo ordinatur in finem qui ejus facultatem naturalem excedit (scilicet ut ipsam primam veritatem videat in se ipsâ), necesse est ei aliquod auxilium divinitus adhiberi supernaturale per quod tendat in finem.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 147.

(2) «Homini sunt impedimenta plurima perveniendi ad finem. Impeditur enim debilitate rationis quæ de facili trahitur in errorem per quem à rectâ viâ perveniendi in finem excluditur. Impeditur etiàm ex passionibus.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 147.

Un fleuve retient encore, coulant dans la plaine, cette force impétueuse qu'il avait acquise aux montagnes d'où il tire son origine ; mais qui conserve toujours toute la vigueur de la vertu ? Que deviendrions-nous donc si nous n'avions, pour nous tirer de nos faiblesses et de nos misères, que notre volonté et notre puissance ? Qu'il est difficile de faire aimer un cœur qui n'aime pas ! Il faut donc à l'homme un secours divin pour arriver, à travers mille obstacles, à la félicité suprême (1), à la vision céleste (2). Quant à la propriété qu'a la grâce d'exciter au bien et de produire un certain effet, la liberté n'en souffre pas, car le secours de la grâce ne force pas l'homme à pratiquer la vertu. La Providence régit tous les êtres suivant leur nature. Or, c'est une propriété de toute créature raisonnable d'agir volontairement et d'avoir le domaine de ses actes ; et la réaction est contraire à cette propriété. Donc Dieu, en accordant son secours à l'homme, ne le force pas à faire le bien, et la théorie chrétienne de la grâce ne détruit pas la liberté (3).

Le désir ne nécessite pas le vouloir, il le sollicite seulement : la grâce, par son efficacité, opère et produit en nous non pas le vouloir lui-même, mais ce qui le précède et l'excite, des idées et des sentiments, et non des consentements ; des motifs de détermination, et

(1) « Indiget igitur auxilio divino homo ne per hujus modi impedimento totaliter ab ultimo fine deficiat. » Ib.

(2) « Ad quam (visionem divinam) sola Dei gratia ducimur et dicimur pervenire, quia talis visio omnem creaturæ facultatem excedit, nec est possibile ad eam pervenire nisi divino munere. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 52.

(3) Voyez le ch. 148 du 3e livre de la Somme contre les Gentils : Quod per auxilium divinæ gratiæ homo non cogitur ad virtutem.

non des déterminations (1). Des actes nécessités, c'est-à-dire des actes forcés ne sont pas des actes de vertu, parce que la vertu consiste principalement dans l'élection, et l'élection ne peut avoir lieu sans le volontaire, auquel la violence est opposée (2). La fin dernière, qui est le ciel, ne convient qu'aux êtres qui agissent volontairement, et n'enfouissent pas le talent que Dieu leur a confié pour le faire valoir. C'est donc dans le sens que la grâce n'impose aucune contrainte, qu'il doit être entendu qu'elle a son efficacité; car de cette manière on ne confond et on ne nie rien de ce qui est; l'on voit Dieu et l'homme tels qu'ils sont dans la nature et leurs rapports: on laisse à Dieu son action, sans laquelle il serait moins Dieu ; on laisse à l'homme son libre arbitre, sans lequel il serait moins homme (3); et tout se résout en une conclusion à laquelle peuvent s'arrêter et s'arrêtent en effet la plus sage théologie et la plus saine philosophie (4).

(1) « Homo per voluntatem ordinatur in finem; objectum autem voluntatis est bonum et finis. Auxilium autem divinum nobis ad hoc præcipuè impenditur ut consequamur finem. Ejus ergò auxilium non excludit à nobis actum voluntatis. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 148.

(2) « Actus autem coacti non sunt actus virtutum; nàm in virtute præcipuum est electio, quæ sine voluntario esse non potest, cui violentum contrarium est. Non igitur divinitùs homo cogitur ad rectè agendum. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 148.

(3) « Causa autem prima causat operationem causæ secundæ secundum modum ipsius. Ergo et Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est ut voluntariè et non coactè agamus. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 148.

(4) « Non igitur divino auxilio aliquis cogitur ad rectè agendum. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 148.

La grâce n'est pas la justice ; elle diffère même de la justice, qui ne prévient pas, mais qui suit, qui attend les actes, et ne les sollicite pas ; qui rétribue les mérites, et ne les prépare pas ; le nom de grâce convient à ce secours de Dieu, non seulement parce qu'il est donné gratuitement, mais encore parce que, par une prérogative spéciale, il rend l'homme agréable à Dieu (1). Même sous la forme la plus terrible, celle de la prédestination, l'idée de la grâce divine est un triomphe de la liberté. L'homme soumis à l'action de la grâce est absolument libre du côté de la terre et craint peu les entraves que peuvent lui apporter les hommes. L'idée de la grâce est, dans ses conséquences extrêmes, favorable à la liberté, comme dans son principe elle est favorable à toutes les grandeurs de l'âme, à la résignation, à la patience, à l'héroïsme, à la constance du martyre.

Mais si le franc arbitre reste libre et que les plus grands hommes ne sont que les fils de leurs œuvres (2), ils doivent, néanmoins, une part considérable de leur gloire à la grâce. Elle n'est pas méritée sans doute (3), ce qui ne veut pas dire qu'avant de la recevoir, il faille fermer les yeux ; ce serait une faute aussi grande que celle d'un homme qui fermerait les yeux à la lumière

(1) « Hoc igitur auxilium convenienter dicitur gratia, non autem quia gratis datur, sed etiam quia hoc auxilio homo, speciali quâdam prærogativâ, redditur Deo gratus. » Ib.

(2) « Homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii... et ideò non fit motio à Deo ad justitiam, absque motu liberi arbitrii. » S. 1ª, p. 2ªe, p. b. 113, a. 3.

(3) « Auxilium divinum homo promereri non potest. » S. Cont. Gent. l. 3, c. 149.

du jour (1). Quant à ces esprits qui mettent en exercice leurs facultés intellectuelles et qui cherchent sincèrement la vérité, la grâce leur donne des vues soudaines pour un ordre de choses qui, auparavant, leur était hostile ou indifférent (2). Il ne faut pas l'oublier pour la gloire de Dieu et l'honneur de l'humanité (3).

(1) Ibid., l. 3, c. 149. V. Opusc. 11, c. 143.

(2) « Secundum suam misericordiam salvos nos facit. » Ibid.

(3) Voyez les ch. 151 et suiv. du 3e livre de la Somme contre les Gentils. « Que d'âmes je pourrais vous y montrer (dans la vie des saints) excitées, soutenues, ou ramenées et relevées, et de toutes les façons saisies et sanctifiées par la grâce ! Que de sujets d'observations il y aurait à recueillir qui, faites, bien enteudu, avec choix et discernement, prêteraient à l'analyse l'intérêt du récit, et attireraient l'attention sur tout un côté, d'ordinaire trop négligé de la nature humaine. » Discours d'ouverture du cours de l'année scolaire 1842-1843, prononcé à la faculté de lettres, par M. Damiron, p. 19.

DE LA PRESCIENCE DE DIEU,

D'APRÈS S. THOMAS.

La prescience est une perception directe et immédiate, une science réelle de l'avenir. Elle n'a rien de commun avec notre fausse prévoyance : les faits divins n'ont d'analogues que les faits divins eux-mêmes. Le phénomène dont la cause est encore à naître et qui ne se produira que dans plusieurs siècles, Dieu le voit et le contemple par avance. S. Thomas enseigne que, pour le Seigneur, il n'y a point d'époques distinctes dans la durée, mais un présent éternel [1]. Il est en lui-même, voilà son lieu ; et dans ce lieu immuable qu'aucune étendue ne mesure, il est partout, et partout tout entier, se produisant par sa puissance, se connaissant par sa pensée, se vivifiant par son amour. Mais cela ne signifie pas que Dieu confonde les divers moments de la durée et mêle arbitrairement les différents âges. Il voit, dans l'avenir, ce qui est dans le présent, et dans le présent, ce qui est dans le passé. De sorte

[1] «Intelligere Dei successionem non habet, sicut nec ejus esse. Est igitur totum simul, semper manens, quod de ratione æternitatis est. Temporis autem duratio successione prioris et posterioris extenditur.» S. Cont. Gent., l. 1, c. 66.

qu'à parler rigoureusement, c'est Dieu qui se rend présent à ce qui n'est plus et à ce qui n'est pas encore, spectateur de l'avenir auquel il assiste dans le lointain des âges, comme l'œil saisit ses objets à distance, témoin inévitable et infaillible qui, sans effort, embrasse les temps et les espaces d'un seul et même regard (1).

Prévoir n'est pas produire; on peut donc voir ce qui se passe dans une âme, sans que ce qui se passe soit fatalement déterminé. Si l'on objecte que l'âme n'agit pas sans motifs; que les motifs lui donnent l'impulsion; qu'ils la déterminent à se porter d'un côté plutôt que d'un autre, et qu'ils l'entraînent par conséquent, les faits, pour être d'avance l'objet d'une perception, n'en sont pas pour cela l'ouvrage et le résultat de cette perception. Si les motifs déterminent la décision dans un sens plutôt que dans un autre, c'est toujours la volonté qui fait pencher la balance, puisque c'est elle qui donne le poids aux motifs (2). Ainsi, la prescience ne détruit pas la liberté : si l'on disait qu'il est nécessaire que Socrate s'asséie parce qu'on le voit s'asseoir, il n'y aurait pas ici de nécessité absolue, comme quelques-uns le prétendent, mais une simple nécessité de conséquence (3).

(1) «Ea verò quæ sunt præsentia, præterita vel futura nobis, cognoscit Deus secundum quod sunt in potentiâ suâ, et in propriis causis, et in se ipsis; et horum cognitio dicitur notitia visionis.» S. Cont. Gent., l. 1, c. 66.

(2) Impossibile est quod Deus moveatur à principio extrinseco quasi ab agente : sed oportet quod omnis motus voluntatis ab inferiore procedat.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 88.

(3) «Necessarium est, Socratem sedere, ex hoc quod sedere videtur.

Cependant, comment concilier la prescience divine avec la liberté humaine? Pouvons-nous nous déterminer autrement que Dieu l'a voulu ? Nos actions ne peuvent donc ne point arriver selon l'ordre écrit dans la pensée de l'Éternel. La prescience de Dieu est entière, nul doute ; elle s'étend à tout l'avenir, mais pas de la même manière. Les êtres, privés d'intelligence et de liberté, hors d'état de pourvoir par leurs propres facultés à la conduite de leur vie, ont dû, dès leur naissance, être coordonnés dans un plan qui ne laissât rien à leur charge et à leur responsabilité. Les *actions* de ces êtres sont *écrites d'avance dans la pensée de l'Éternel :* sa toute-puissance leur destine une irrévocable exécution. Mais les âmes sont libres. En les associant à sa nature par une sensible analogie, en leur donnant de son intelligence et de sa libre activité tout ce que réclame la nature humaine, il leur a commis pour une portion la conduite de leur vie, il les a instituées, dans des limites, maîtresses et responsables de leur sort à venir (1).

La prescience divine ne gêne donc pas notre liberté. Si cette conciliation nous paraît impossible, concluons-en que notre intelligence a des bornes et que certaines

Hoc autem non necessarium est absolutè, velut à quibusdam dicitur, necessitate consequentis, sed sub conditione vel necessitate consequentiæ.» S. Cont. Gent., l. 1, c. 67.

(1) «Agens autem voluntarium assequitur divinam similitudinem in hoc quod liberè agit. Non igitur per Providentiam substrahitur voluntatis libertas.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 73. Voy. Bergier, Dict. de Théol. art. Prédestination. — Il n'y a guère que l'Église catholique dont la sagesse ait ôté au dogme de la Prédestination ce qu'il a d'exclusif et de choquant.» Dict. des sciences philosophiques, t. 5, p. 192.

vérités nous surpassent ; mais ne cessons pas de tenir fortement les deux bouts de la chaîne dont nous n'apercevons pas les anneaux intermédiaires : car, sacrifier une vérité à une autre, c'est nier la vérité, c'est aboutir à une erreur. D'ailleurs, le mot prévoir ne peut convenir à Dieu, pour qui il n'y a ni futur ni passé (1). Or, l'idée de voir n'emporte pas avec elle l'idée de contrainte, ni l'idée de nécessité. En d'autres termes, la prescience n'est pas la causalité.

L'intelligence qui connaît l'avenir, franchit l'intervalle des siècles; elle se rend présente aux évènements futurs, les constate, les observe de loin comme elle le ferait de près. Or, ce spectacle de l'avenir ne rend pas fatal ce qui est libre, n'enchaîne pas des résolutions naturellement indépendantes. Comme la science du présent constate ce qui est, la science de l'avenir constate ce qui sera. Et si l'on répondait que l'éternelle unité de Dieu correspondant à tous les points successifs de la durée, ne nous rend raison de rien, puisque la science de Dieu est antérieure à son objet, non-seulement sous le rapport de la durée, mais encore sous celui de la causalité, et que, selon l'expression de S. Thomas, *scientia Dei est causa rerum* (2), le saint docteur explique ce mot, et de quelle manière Dieu concourt à chacune de nos déterminations sans nuire à leur liberté. La science de l'avenir et la science du

(1) «In esse autem divino non est priùs et posteriùs, sed est totum simul. Igitur nec consideratio Dei habet priùs et posteriùs, sed omnia simul intelligit. S. Cont. Gent., l. 1, c. 55.

(2) Sum. Theol. 1a p. q. 14, a. 18, et Contrà Gent. l. 1, c. 66.

présent sont déterminées par leurs objets; elles doivent les rendre tels qu'ils sont.

Une autre objection se résume en cette idée, que la prescience ne s'étend qu'aux créatures inintelligentes et non pas à l'homme ([1]). Les créatures inintelligentes sont invariablement soumises à une loi d'action; elles sont dirigées par le ciel et par les créatures raisonnables, qui sont les instruments de Dieu, c'est-à-dire subordonnées à la Providence ([2]). Si les enfants de Dieu ne sont pas poussés, par le Saint-Esprit, comme des esclaves, mais comme étant libres, il ne s'ensuit pas qu'ils vivent et qu'ils agissent, sur cette terre, dans une complète indépendance de Dieu, comme détachés du principe dont ils procèdent. Et puisque celui-ci est libre, qui est cause de son acte, nous faisons librement ce que nous faisons de nous-mêmes, c'est-à-dire en vertu de notre volonté ([3]).

Les fatalistes disent que «Dieu opère en nous la volition et son accomplissement» ([4]). C'est-à-dire que la créature tient, de son auteur, tout ce qu'elle est et tout ce qu'elle peut; et, en ce sens, Dieu, cause productrice

([1]) «Opinio quorumdam, qui dicebant quod Providentia non est de his quæ subsunt libero arbitrio, sed Providentia refertur ad exteriores eventus.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 89.

([2]) V. le ch. 90 du 3e liv. de la Somme contre les Gentils : les élections et les volitions de l'homme sont subordonnées à la divine Providence

([3]) «A Spiritu sancto filii Dei aguntur, non sicut servi, sed sicut liberi. Quum igitur liber sit qui suî causa est, illud liberè agimus quod ex nobis ipsis agimus.» S. Cont. Gent., l. 4, c. 22.

([4]) Quidam dixerunt quod Deus causat in nobis velle et perficere.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 89.

de notre liberté, est la cause indirecte de tous nos actes libres. Mais, ces actes eux-mêmes, il n'y a que nous qui puissions les produire, car il est de l'essence de tout acte libre d'être conçu, voulu, entrepris, exécuté par un seul et même être, de n'avoir qu'un seul et même être pour auteur et pour agent. Si Dieu créait nos volontés, comme il crée tout notre être, c'en serait fait des actes libres et de la liberté. L'ordre tracé à l'homme, afin qu'il sache comment se conduire, vient de Dieu; mais la manière dont l'homme se conduit dans son rapport avec cet ordre, vient de l'homme. Il y a donc deux choses fort distinctes : le but auquel l'homme doit tendre, et le but auquel il arrive, le bien qu'il doit accomplir et celui qu'il accomplit. En d'autres termes, il y a le droit et le fait, l'un de Dieu, l'autre de l'homme.

Bien que Dieu nous donne la volonté, c'est toujours notre libre volonté qui détermine nos actions, puisque c'est elle qui donne le poids aux motifs. Au reste, toutes les objections qui s'élèvent contre la liberté, lorsqu'on l'envisage isolément, perdent leur valeur lorsque nous considérons en lui-même le fait de la liberté. Il reste toujours démontré, d'un côté, par l'idée de la Providence, que la prescience est un de ses attributs, de l'autre, par la conscience, que la liberté est un privilège de l'âme. L'humanité est instrument et cause tout ensemble : ce qu'elle fait comme instrument ne lui appartient pas, ce qu'elle fait comme cause lui sera imputé. En d'autres termes, les hommes ont de sublimes fonctions à remplir, et quoiqu'ils ne puissent pas se soustraire absolument à l'influence divine, ils sont susceptibles d'amasser des trésors de science et de

vertu. La conduite de Dieu, dit Pascal, est de mettre la religion dans l'esprit par les raisons, et dans le cœur par la grâce. Donc la Providence ne gêne pas la liberté de l'homme(1). Chaque chose porte en elle-même, et indépendamment de toute intelligence, une sorte de nécessité conditionnelle qui dérive de sa nature propre, et n'est que l'expression de son individualité(2). Otez à un homme la volonté de réfléchir, de pénétrer et d'apprécier les preuves, vous avez détruit ses facultés intellectuelles ; vous les avez détournées de leur nature et de leur destination ; vous avez ôté la libre disposition de sa force, de sa prudence ; vous avez attenté à son être. Tout ce que nous faisons en dehors de la liberté morale n'est que fatigue perdue(3).

S. Thomas n'a donc pas prétendu que Dieu exerce sur l'esprit de l'homme une action telle qu'elle le fait attentif et voulant. La prémotion physique, dont M. Gatien-Arnoult regarde à tort le S. Docteur comme l'auteur (4), entend mal les attributs divins et détruit l'activité de l'homme. Bien que la Providence, dit S. Thomas, soit la cause essentielle de tel effet futur,

(1) «Non ad rationem Providentiæ pertinet quod excludat libertatis voluntatem.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 73.

(2) «Deus autem vult aliquid in creaturâ, non necessitate absolutâ, sed solum necessitate quæ est ex suppositione.» S. Cont. Gent., l. 1, c. 85.

(3) Si autem libertas voluntatis tolleretur, multa bona substraherentur ; tolleretur enim laus virtutis humanæ, quæ nulla est si homo liberè non agat; tolleretur etiam justitia præmiantis et punientis, si non liberè homo ageret bonum vel malum; cessaret etiam circumspectio in consiliis, quæ de his quæ ex necessitate aguntur frustrà tractarentur. S. Cont. Gent. l. 3, c. 73.

(4) Programme d'un cours complet de philosophie, p. 126.

on ne peut cependant pas conclure que l'effet doit avoir lieu nécessairement; car la Providence de Dieu est cause par elle-même que cet effet se réalise d'une manière contingente, c'est-à-dire comme elle a été prévue; donc elle se réalisera comme effet contingent, et non pas comme effet nécessaire (1). Si j'ai bien compris le S. Docteur, car son pinceau procède quelquefois par une suite de touches délicates plutôt que par des traits fortement dessinés, la liberté de l'homme reste entière (2); et ici, comme partout ailleurs, S. Thomas occupe une place haute et belle parmi les maîtres immortels de l'esprit humain. Sa psychologie vit par l'intelligence, par le cœur et par les élans généreux qui poussent l'homme en avant sur les routes du vrai, du bien, de l'étude et qui sont les mirages de la liberté et de la vertu.

(1) «Etsi divina Providentia sit per se causa hujus effectus futuri, non tamen sequitur quod effectus sit de necessitate futurus.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 94. « Ut igitur utroque modo res provenirent, quibusdam adaptat necessarias causas, quibusdam verò contingentes, divina voluntas efficaciter impleatur. » Opusc. 11, c. 140.

(2) « Quamvis autem ordo divinæ Providentiæ rebus adhibitis certus sit ratione cujus Bœtius dicit, quod factum est dispositio immobilis rebus mobilibus inhærens, non tamen propter hoc sequitur omnia de necessitat accidere. Nam effectus necessarii, vel contingentes discuntur secundum conditionem proximarum causarum. » Opusc. 11, c. 139.

DES RÉCOMPENSES ET DES PUNITIONS,

D'APRÈS S. THOMAS.

L'idée de justice, fournie par la raison, nous montre que la vertu a droit à une récompense et que le vice appelle une punition (1). A toute bonne action est attaché un mérite, à tout acte mauvais, une flétrissure. Cette idée est inhérente aux entrailles de la justice (2). Le remords implique le sentiment du démérite ; une bonne conscience le sentiment du mérite. Cette vérité repose sur un jugement nécessaire, invariable, absolu. En accordant à chacun selon ses œuvres, on fait ce que demande l'égalité et la justice (3).

Dans l'entendement humain, il y a l'idée du bien et du mal ; en présence de certaines actions la raison les qualifie de bonnes ou de mauvaises, de justes ou d'injustes, d'honnêtes ou de déshonnêtes. Ce jugement

(1) Voyez dans la Somme de S. Thomas contre les Gentils le ch. 140 du 3e livre : Dieu punit et récompense les actes de l'homme.

(2) «Secundum ordinem culpæ et meriti convenienter est ordo in pœnâ et præmio.» S. Cont. Gent., l. 4. c. 91.

(3) «Merces proportionatur merito, quum in retributione mercedis æqualitas justitiæ observetur.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 149.

est universel (1). Le mérite existe donc en lui-même : il est digne de récompense ; et si le démérite n'est pas puni dans cette vie, il le sera dans l'autre, car il est dans la nature des choses qu'il le soit.

Cette punition s'explique encore par les plus évidentes lois de la nature. Le mal s'engendre et se propage comme le bien, et plus facilement que le bien ; ce sont deux principes actifs qui luttent sans cesse dans ce monde ; l'ivraie et le bon grain croissent dans le même champ jusqu'au jour où le père de famille recueillera l'une et rejettera l'autre (2). Or, le mal d'autrui, de même que son bien, est très-propre à faire avancer l'homme vers sa fin, puisqu'en voyant récompenser le mérite, il est excité à remplir ses devoirs, et il est détourné du mal par la vue des châtiments infligés aux coupables. Mais les peines et les récompenses n'étant pas toujours en raison directe du mérite et du démérite, la justice n'est pas satisfaite dans ce monde : elle le sera dans l'autre. C'est donc choquer la raison que d'appeler la vie future un monde fantastique, un monde mystérieux ; la souffrance du juste et le bonheur du méchant sont de véritables désordres ; l'ordre doit être rétabli par le renversement de ces rapports.

D'ailleurs, la récompense et la punition sortent

(1) «Ex bonâ voluntate quâ homo benè utitur rebus habitis, dicitur bonus, et ex malâ malus.» S. p. I, q. 48.

(2) «Sinite crescere usque ad messem.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 146.» «Ad divinam Providentiam pertinet quod mali puniantur et boni præmiantur.» S. Cont. Gent. l. 3, c. 140.

d'une loi essentielle, c'est-à-dire de la nécessité [1]. Tel que je suis constitué, j'ai été agréable à Dieu ou non. Dans le dernier cas, j'ai au moins des expiations à craindre; dans le second, j'ai des récompenses à attendre. Ce n'est pas seulement parce que le pervers aura mérité un châtiment qu'il sera éloigné d'un monde meilleur, c'est parce qu'il se sera rendu incapable de goûter le bonheur réservé à la vertu. Enfin, il est de la parfaite bonté de Dieu de ne souffrir aucun désordre parmi les êtres; il est donc nécessaire qu'il punisse les péchés, et par la même raison qu'il récompense les bonnes actions [2]. Mais, comme les actes de vertu et les péchés sont gradués, il doit y avoir des degrés dans les récompenses et les châtiments [3].

Il y aura donc des peines qui assurent la sanction à la loi morale; mais quelles seront ces peines? quelle sera la durée? Les peines consistent: 1° en ce que l'intelligence sera totalement privée de la lumière divine, et l'affection obstinément éloignée de la bonté de Dieu [4]; 2° dans les maux tant spirituels que corporels [5]. Quant à la durée, la récompense étant éter-

[1] «Ejus enim est punire vel præmiare cujus est legem imponere. Sed ad divinam Providentiam pertinet ut legem hominibus ponat; ergo ad Deum pertinet homines punire vel præmiare.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 140.

[2] «Oportet igitur quod peccata hominum puniantur divinitùs, et eâdem ratione bona facta remunerationem accipiant.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 140.

[3] V. le chap. 140 du 3e liv. de la Somme contre les Gentis : De la différence de l'ordre des châtiments.

[4] « Miseria hominis in hoc, quod totaliter divino lumine privetur, et affectus à Dei bonitate obstinatè avertatur. » Opusc. 11, c. 173.

[5] Voyez Opusc. 11, c. 179. « Le châtiment des damnés consiste dans les maux tant spirituels que corporels. »

nelle, la peine doit l'être aussi (1). A moins qu'on ne dise que les âmes des méchants sont d'une autre nature que celles des bons. Supposer qu'après un certain temps la justice divine soit satisfaite, que la miséricorde intervienne, que Dieu se réconcilie avec une volonté obstinée dans le mal, c'est tomber dans des hypothèses gratuites, sinon manifestement fausses. Car, si l'expiation a toujours un terme, plus ou moins éloigné, le méchant n'a pas lieu de se gêner ici-bas, certain que Dieu finira par le rendre bon et heureux. Dès-lors le remords perd son aiguillon, et le seul frein capable de contenir les plus fougueuses passions se brise. La vie future, loin de devenir la sanction de l'ordre moral, en serait la ruine.

S. Thomas prouve que le châtiment qui exclut l'homme de sa fin dernière ne doit pas avoir de termes (2); que les coupables ne pourront se perfectionner, ni par conséquent, retrouver leur pureté et leur

(1) Eâdem justitiæ ratione, pœna peccatis redditur et bonis actibus præmium. Præmium autem virtutis est beatitudo, quæ quidem est æterna. Ergo et pœna quâ quis a beatitudine excluditur debet esse æterna.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 144.

(2) «Quod per peccatum mortale ultimo fine aliquis in æternum privatur.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 144. Des philosophes modernes ont peine à croire que les méchants soient condamnés à des tourments sans fin. — Voyez la religion naturelle, par M. J. Simon, p. 347. «A défaut de la certitude religieuse sur l'éternité des peines et des récompenses, la philosophie présente, au moins à titre de conjecture non réfutable, aux bons une espérance sans bornes, aux pervers un doute terrible.» La vie future, par M. Henri Martin, p. 294. M. Henri Martin ajoute qu'à l'aide de la révélation, ce doute de la philosophie devient une certitude. Tant que la raison n'aura pas trouvé d'argument solide contre l'éternité des peines, ce doute terrible continue à se dresser contre elle.

vertu (1); que le pécheur qui préfère une jouissance passagère à un bien éternel, n'a pas voulu se corriger et s'amender dans cette vie (2), et que Dieu ne lui tient compte par avance d'une future amélioration impossible. Le raisonnement de S. Thomas renverse l'erreur de ceux qui disent que les méchants partiront, après leur mort, de la corruption et du désordre pour s'élever progressivement à l'ordre et à la sainteté (3). La même raison de justice fait récompenser les justes par une félicité éternelle (4).

Dira-t-on qu'il y a une disproportion entre une faute temporelle et une punition sans fin? Mais examine-t-on combien de temps ont duré les séditions et les brutalités politiques? Or, il y a le même rapport entre la vie présente et la société terrestre, qu'entre l'éternité toute entière et la société des bienheureux. Cette comparaison se montre au grand jour dans toute sa justesse et toute sa vérité (5).

(1) «Post hanc vitam non remanet homini facultas adipiscendi ultimum finem ; anima enim indiget corpore ad consecutionem sui finis, in quantum per corpus perfectionem acquirit, et in scientiâ et in virtute ; anima autem, postquam fuerit à corpore separata, non redit iterum, etc.» (S. Cont. Gent., l. 3, c. 144.

(2) « Præposuit fruitionem temporalem illius boni temporalis æternæ fruitioni ultimi finis ; undè patet quod multo magis voluisset in æternum illo bono temporali frui. Ergo, secundum divinum judicium, ità puniri debet ac si æternaliter peccasset, etc. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 144.

(3) « Per hoc excluditur error dicentium pœnas malorum quandoque esse terminandas. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 144.

(4) « Eâdem justitiæ ratione, præmium vertutis est beatitudo, quæ quidem est æterna.» Ib.

(5) « Qui contrà rempublicam peccat, societate reipublicæ privatur

Il y a d'ailleurs proportion entre la punition et l'offense. Si le péché est limité en durée, il est illimité en malice. Il y a une persévérante volonté dans le pécheur, il souhaite de vivre sans cesse dans le vice. Comme donc le plaisir d'un instant a tant d'attraits pour le pécheur, qu'il le préfère à l'amitié de Dieu, comment ne lui préférerait-il pas un plaisir éternel? Donc, selon la justice divine, il doit être puni comme s'il avait péché éternellement (1). La mort a arrêté le péché, mais le principe d'où il était né subsiste toujours: il garde constamment sa nature d'obstacle.

De plus, tout péché contre Dieu a une espèce d'infinité à l'égard de Dieu, ce qui fait qu'il mérite d'une manière quelconque une peine infinie (2). Ceci est, pour un logicien, d'une rigueur mathématique.

omnino, vel per mortem vel per exilium perpetuum. Eadem est comparatio totius vitæ præsentis ad rempublicam terrenam, et totius æternitatis ad societatem beatorum qui ultimo fine æternaliter potiuntur.» Ib.

(1) «Undè etiam non est injustum, si pro momentaneo peccato et temporali Deus æternam pœnam infert. Similiter etiam considerandum est, quod peccatori pœna æterna infertur, quem de peccato non pœnitet, et sic ipso usque ad mortem perdurat. Et quia in suo æterno peccat, rationabiliter à Deo in æternum punitur.» Opusc. 11, c. 183.

(2) Habet etiam et quodlibet peccatum contrà Deum commissum quamdam infinitam ex parte Dei contra quem committitur.... undè relinquitur, quod peccato mortali debetur pœna infinita duratione.» Ibid.

LOGIQUE DE S. THOMAS.

La logique est la connaissance régulière des méthodes qui président à la conduite de l'esprit dans la recherche et surtout dans la démonstration de la vérité. C'est le lien qui unit l'idée à l'être, la psychologie à l'ontologie. Mais, pour aller de l'idée à l'être, de la vérité à la substance, il faut savoir bien raisonner. La logique de S. Thomas est donc l'instrument de toute science ou philosophie : elle traite des catégories, des syllogismes, des formes du langage ; mais la question de la vérité et de l'erreur y domine toutes les autres. C'est là la partie supérieure de la logique.

DE LA VÉRITÉ,

D'APRÈS S. THOMAS.

La vérité que nous sommes si avides de connaître, c'est ce qui est, c'est-à-dire un fait subjectivement lié à la conscience intime que nous avons de nous-mêmes, et inséparable, sous ce rapport, du fait de notre pro-

pre existence. La nature nous oblige à sa recherche comme à celle des aliments, sous peine d'inquiétude, de langueur, de léthargie et de mort. En d'autres termes, la vérité est l'essence même des choses, c'est-à-dire la perfection de l'intelligence ou de l'opération intellectuelle (1). Il s'en suit qu'il y a affinité et harmonie entre la vérité et l'intelligence, entre l'intelligence et l'objet; car l'intelligence affirme l'existence de ce qui est et la non-existence de ce qui n'est pas; et comme elle affirme, elle appartient au jugement qu'elle prononce et non à l'opération par laquelle elle le forme. Mais, bien que la connaissance ne soit vraie qu'autant qu'elle est conforme aux objets qui lui correspondent, il n'y a pas cependant génération et identité entre la connaissance et son objet, puisque l'objet est quelquefois matériel, tandis que connaître est quelque chose d'immatériel. Et comme le vrai est nécessairement intelligible, il faut que la chose soit réellement telle que l'affirme l'intelligence (2). En d'autres termes, il n'est pas nécessaire qu'il y ait identité entre le mode de la connaissance et la manière

(1) «Veritas... perfectio intelligentiæ est sive intellectualis operationis.» S. Cont. Gent., l. 1, c. 60.

(2) «Quum enim veritas intellectus sit adæquatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est, ad id in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem quia id dicit. Non enim ad veritatem intellectus exigitur, ut ipsum intelligere res adæquetur, quum res interdum sit materialis, intelligere verò immateriale; sed illud quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei æquatum, scilicet ut ita in re sit, sicut intellectus dicit.» S. Cont. Gent., l. 1, c. 59.

d'être de la chose, car il arrive souvent que l'on connaît séparément des choses unies en réalité (1).

La vérité ne consiste donc pas dans la ressemblance parfaite de nos idées avec la nature des choses, puisque ces idées ne sont pas la ressemblance adéquate, mais le résultat des rapports de nos facultés avec les choses. Elle se rapporte nécessairement à l'être : le vrai est donc dans l'esprit, car il est le fond et l'essence même des choses (2). L'exacte correspondance de la réalité et de l'intellect, en d'autres termes, de nos sensations, de nos idées, de nos jugements, de la raison avec la nature des choses, constitue la vérité (3). On dit aussi quelquefois qu'une chose est vraie, quand elle est conforme à la nature qui lui est propre (4). Toute connaissance, en effet, se compose de deux éléments, d'éléments subjectifs, qui résultent de la nature du sujet connaissant, c'est-à-dire de nous, de notre personne, de notre liberté, de notre volonté, de notre con-

(1) «Quamvis enim ad veritatem cognitionis necesse sit ut cognitio rei respondeat, non tamen oportet quod idem sit modus cognitionis et rei; quæ enim conjuncta sunt in re, interdum divisim cognoscuntur.» S. Contr. Gent., l. 2, c. 74.

(2) «Veritas propriè invenitur in intellectu.» Q. 1 de Veritate, a. v. «Verum propriè non in rebus, sed in mente.» S. Contr. Gentr. Gent., l. 1, c. 60. «De même, dit S. Anselme, quand on parle de la vérité, de telle ou telle chose, ce n'est pas que la vérité appartienne à ces choses, ce sont plutôt ces choses qui appartiennent à la vérité, car la vérité n'appartient qu'à elle-même.» Anselm. Opp. Dial. de Veritate, c. XIII.

(3) «Correspondentia entis et intellectus, adæquatio rei et intellectus dicitur, et in hoc formaliter ratio veri perficitur.» Q. Quodl. q. de Veritate, a. 1.

(4) «Res tamen interdum vera dicitur, secundum quod actum propriæ naturæ consequitur.» S. Contr. Gent., l. 1. c. 60.

science, et d'éléments objectifs placés en dehors de l'esprit qui les conçoit (1).

S. Thomas se soutient toujours à cette hauteur dans les régions de la métaphysique. Il rapporte la vérité à la sensibilité et à l'intelligence, c'est-à-dire aux phénomènes de conscience, aux perceptions des sens, aux intuitions de la raison. Nous ne nous asservissons donc pas à la poussière; nous nous élevons à cette sphère sublime et infinie d'où découlent toutes les lumières (2). Et comme la science de l'infini est la condition et le but de toutes les autres sciences, nous ne pouvons rien savoir, ni rien affirmer qui ne suppose l'infini et ne se rapporte à lui. Cependant, pour connaître Dieu ou quoi que ce soit, il faut aussi se connaître soi-même. La connaissance de Dieu ne peut donc précéder celle du *moi*, elle la suit; tout au plus peut-on admettre que ces deux connaissances sont presque contemporaines : elles se supposent, se soutiennent et s'achèvent l'une l'autre.

Il ne s'agit pas d'ailleurs de pénétrer, avec notre faible intelligence, dans l'abîme de l'infini et d'en visiter les profondeurs, mais de montrer la place que cette idée occupe dans notre pensée, la valeur qu'elle donne à toutes nos connaissances, et de l'éclairer tant par les phénomènes intérieurs de l'âme, que par les conditions

(1) Objectum autem non adest ipsi animæ. » Opusc. 14.

(2) «Cum sit unus intellectus scilicet divinus, secundum cujus conformitatem omnia vera dicuntur, oportet omnia esse vera secundum unam veritatem.» Q. 1 de Verit. art. V. «Omnis veritas creata derivat à veritate increatâ et ab eâ suam virtutem habet.» Quest. 1, de Veritate, a. 4.

et les forces extérieures de la nature. La vérité ne se manifeste à nous que par l'être ou la vie ; et, comme il y a de l'être et de la vie en toute chose et au fond de chaque chose, la conception qui correspond à l'être ou à la vie, c'est-à-dire le juste rapport de l'intelligence avec les choses qu'elle saisit, exprime le nom de vérité (1). Ce que nous ne concevons pas, ce qui ne tombe, en aucune façon, sous nos facultés intellectuelles, n'existe pas pour nous. Aussi nul ne peut dire ma vérité, votre vérité : la raison ne la constitue pas, elle en participe, car elle affirme l'être (2).

Il y a une évidence de perception, une évidence de témoignage et une évidence de sentiment (3). L'évidence immédiate se sent mieux qu'elle ne se définit ; son premier mouvement est un ravissement céleste, tel que serait celui d'un rayon de lumière au milieu d'une obscurité profonde. L'évidence médiate est acquise par l'induction, au moyen du raisonnement (4). Le résultat est le même ; c'est l'être devenu visible et perceptible de quelque façon, c'est la certitude, c'est-à-dire la conscience de la vérité (5).

(1) «Convenientiam verò entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum.» Ib. Quelle justesse et quelle profondeur !

(2) «Dicit est.» Ib. § 3. La vérité a une existence propre.

(3) « Veritas intellectus nostri est secundum quod confirmatur suo principio, scilicet à rebus à quibus cognitionem accipit.» S., p. 1, q. 16, a. 5.

(4) «In rebus autem aliis invenitur per relationem ad intellectum.» Q. quodl. q. de Veritate, a. 4.

(5) «Ratio veri sequitur rationem entis.» Q. Quodl. q. de Veritate, a. 1.

On ne définit pas, on ne fait qu'énoncer les principes nécessaires : ils forment la loi immuable et souveraine, la règle première et dernière, de laquelle tout procède, à laquelle tout se rapporte dans le domaine de la raison. S'ils n'existaient pas, le raisonnement n'aurait ni base ni terme ; et ce n'est que parce qu'ils existent, parce qu'ils sont communs à tous, parce qu'il suffit à l'esprit de les voir pour en reconnaître la souveraine vérité, que les hommes peuvent se comprendre (1).

Le premier degré de l'absolu en rapport avec l'homme est l'aperception pure. Ce beau soleil brille de sa propre lumière : si nous fixons les yeux sur lui, il nous éblouit et nous aveugle ; mais si nous ne considérons que les objets qu'il nous rend sensibles, il éclaire à la fois notre esprit et réchauffe notre cœur. Il n'y a pas d'échelle dans la vérité : la nature et les lois de l'intelligence nous la font connaître (2). Elle est nécessairement une, immuable, universelle. Pour en montrer la fécondité, S. Thomas en varie les définitions. C'est tantôt le lien de l'intelligence et la fin de tout être (3) ; tantôt l'harmonie de l'esprit et de la nature (4). Mais,

(1) «Certissimâ cognitione circà quæ error esse non potest, quæ est cognitio primorum principiorum universalium.» Q. quodl. de Synderesi.

(2) «Per omnes proprias ordinatas operationes et rectas homo pervenire nititur in veritatis contemplationem.» S. Contr. Gent., l. 2. c. 83.

(3) Verum est bonum intellectus.» Q. quodl. q. de Voluntate, a. 8. «Oportet autem ergò ultimum finem universi esse bonum intellectus.» S. Contr. Gent., l. 2, c. 23.

(4) «Conformitatem sive adæquationem rei et intellectus.» Q. quodl. q. de Veritate, a. 1. «Adæquatur rei (verum) quod est extrà se.» Q. quodl. q. de Veritate, 3.

si nous sommes en possession d'un certain nombre de vérités, il en est que nous ne pouvons pas atteindre (1).

Cependant, en vertu d'une énergie qui lui est inhérente, la raison humaine, avide de savoir, s'efforce incessamment de reculer les bornes des connaissances, par une observation ininterrompue des phénomènes, soit de l'homme, soit de l'univers. Elle en cherche la liaison; elle aspire à en concevoir les causes, à en découvrir les lois, car elle coopère au progrès. Rien n'arrête ce mouvement intellectuel. Au plus fort même des discussions, du sein même des orages, elle montre quelquefois une fécondité inattendue. Le stoïcisme a commencé, on sait avec quel éclat, quel prestige, quel cortège de sympathies et d'espérances, et le stoïcisme a fini. Ce n'est pas un malheur pour l'humanité, car tout ce que cette philosophie a de bon n'est pas perdu. Elle sert encore la philosophie expérimentale par des analyses fines et détaillées des vertus et des vices, des désirs, des passions, de tous nos principes actifs et moraux. Tout se succède, tout se développe; et, comme primitivement il y a eu des vérités, la raison les acquiert et ne peut plus s'en séparer. Elle les cherche même sous les formes sensibles, qui en offrent la vague image et en deviennent le rayonnement extérieur (2). Car, de même que le soleil éclaire le monde matériel, le Verbe divin éclaire et vivifie tous les êtres. L'intelligence qui

(1) «Quum intellectus humanus, secundum statum præsentis vitæ, non possit intelligere substantias immateriales, multò minus potest intelligere essentiam substantiæ increatæ.» S. p. 1, q. 88, a. 3

(2) «Sicut visus per hoc quod disponitur per speciem coloris cognoscit colorem.» Q. quodl. q. de Veritate, a 1.

brille dans chacun de nous, les idées qui forment le fond invariable de notre pensée, ne sont qu'une participation, un reflet des idées de Dieu (2). Elles relient tous les hommes comme dans une même âme; elles leur composent une même substance spirituelle.

Ce n'est pas tout : la lumière divine, source de toute vérité et de toute science, est aussi la source de toute beauté et de tout amour ; il n'y a rien de plus harmonieux que le vrai : nulle mélodie plus douce, nul parfum plus délicieux, nul élan plus sublime (1). Toujours pur, entier et inaltérable, il enlève, attache, impressionne vivement et puissamment le géomètre le plus impassible (2). Il est à notre âme ce que les rayons du soleil sont à notre corps : il l'éclaire, il la réjouit, il l'anime. De même que l'œil est fait pour la lumière et l'oreille pour le son, l'âme est faite pour la vérité. Elle l'attend, elle l'appelle, elle l'aspire; c'est l'air de nos poumons, c'est l'aliment de notre faim, c'est le breuvage de notre soif.

Mais si personne ne doit croire légèrement et sans raison suffisante, c'est-à-dire sans avoir la preuve certaine de la vérité de sa foi, ce serait de la science, si, avant de croire, il fallait comprendre à fond et complètement. Nous vivons au sein même du mystère : il y a dans l'ordre matériel même des phénomènes dont

(1) «Sicut enim lux solis principium est omnis visibilis perceptionis, ità divina lux omnis intelligibilis cognitionis principium est.» S. Contr. Gent., l. I, c. X.

(2) «Nullum desiderium tam in sublime feratur sicut desiderium intelligendæ veritatis.» S. Contr. Gent., l. 3, c. 50.

nous ne pouvons douter et que nous n'expliquerons jamais ; il nous manque pour cela des facultés spéciales. Combien plus y en a-t-il dans l'ordre moral, dans le domaine des lois métaphysiques? Cette théorie des choses incompréhensibles et certaines n'ouvre pas la porte au mysticisme. Nous ne nous appliquons pas à des rêves, mais à des faits établis. La venue du Christ, son enseignement, son action, le mouvement qu'il a imprimé au monde, sont des faits. La foi est donc susceptible de certitude ; il y a dans la fermeté de nos convictions autant de lumière que d'intelligence (1). Ce qui est divin en soi s'harmonise dans la pensée de l'homme, et la vérité, après avoir traversé ce milieu corruptible, peut se produire sous la forme de l'erreur. Rien donc de plus légitime que de discuter les motifs de croyance, que de faire de sérieuses recherches sur les origines et les monumens du Christianisme.

L'idée de recommander à l'imagination, au goût, au sentiment la foi de nos pères, et de lui regagner les cœurs par la beauté autant que par la vérité, est ingénieuse, nul doute ; mais il y a plus de gravité à faire passer les grandes questions du ressort de l'imagination, du sentiment et du goût dans celui de la raison. Nous aimons à justifier la religion plus par ses preuves que par ses ornements. Cette belle parole de Bacon : Un peu de philosophie éloigne de la religion, beaucoup de philosophie y ramène, a toujours été la devise de S. Thomas. Le Christianisme, qui charme, cherche à convaincre. Sa doctrine, solidement établie, marche

(1) Voyez, dans S. Thomas, Serm. theol., Part. II., q. 11. a. 9 : utrùm credere sit meritorium.

et se développe avec une régularité parfaite, avec une grandeur et une clarté ravissantes. Nos moyens d'explication sont en harmonie avec nos croyances; ils laissent épanouir nos âmes au grand soleil de la démonstration (1). «Pour les intelligences vulgaires, dit S. Augustin, la voie de l'autorité; pour les intelligences cultivées, capables d'embrasser les motifs de croire, la voie du raisonnement, qui discute, compare, pèse les raisons(2). » La certitude est donc commune à la philosophie et à la religion (3).

« O Vérité ! quelle est donc votre puissance et votre inépuisable fécondité !.... Un seul de vos rayons qui pénètre dans l'âme la réjouit et la fortifie. En vous contemplant, il semble que les orages se dissipent, que les troubles intérieurs s'apaisent, que les amertumes s'adoucissent, que les passions se calment ; la paix se rétablit, la sérénité reparaît, la charité elle-même trouve moins d'obstacles. Brillez donc dans tout votre éclat dans ce siècle d'agitation, de discussions irritantes, de divisions farouches, de haines sourdes, et vous ramènerez avec l'union, la paix et la concorde (4).»

(1) «Fides habet inquisitionem quamdam eorum per quæ inducitur homo ad credendum.» Q. 2., a. 1. ad 1. — Voyez la démonstration des dogmes et de la morale de l'Église catholique, par M. J. B. Cloet.

(2) De l'utilité de la Foi. «Semper tibi ignis fidei, et lucerna scientiæ accensa sit.» Origène, hom. in Levit.

(3) S. Thom., Commentaire du IVe ch. de l'Évangile de S. Jean.

(4) Études philosophiques; Ontologiques ou Etudes des lois de la pensée, par M. l'abbé Hugonin, Directeur de l'école des Carmes, 2e vol. conclusion de l'ouvrage.

DES MOYENS DE CONNAITRE LA VÉRITÉ,

D'APRÈS S. THOMAS.

Ils reposent sur les sens, la conscience, la raison et le témoignage des hommes. De l'association de ces motifs résulte un faisceau de lumière (1).

La sensation est le premier élément de connaissance (2): elle accompagne la raison et introduit dans l'âme les formes même du monde extérieur (3). Mais si la partie sensible de la connaissance est incontestable, la partie intelligente n'est pas moins parfaitement réelle (4). La lumière intérieure, qu'on appelle la conscience, c'est l'atelier où l'intelligence prépare

(1) «Impossibile est quod aliquis intellectus sit qui naturaliter in judicio veri decipiatur.» S. contr., Gent., L. 3., c. 107.

(2) « Cognitio à sensu incipit.» ib., E. 1., c. 3. «Si falsi sensus, est omnis ratio falsa.» Lucret.

(3) Videtur autem manifestè, per id quod experimur, quod anima indigeat sensibus.» S. Cont. Gent., l. 2. c. 83. — Pascal cite S. Thomas pour prouver la légitimité des sens. Provinc., lettre XVIII. Voyez aussi les leçons de Philosophie de M. Laromiguière, surtout sa XIIe, où il explique sa théorie des facultés sensibles, intelligentes et morales. Receveur, Recherches philosophiques, p. 63 — 93.

(4) «Veritas propriè invenitur in intellectu et in sensu.» Q. quodl. q. de Veritate, a. 9. « Vocatus itaque animæ intellectus. » Opusc. 16. « Certitudo quæ est in intellectu. » Q. 2.

toutes les connaissances. La vie commence et finit avec elle. Et plus nous nous observons attentivement, mieux nous reconnaissons, avec l'élément personnel et actif de notre nature, un élément universel, c'est-à-dire la raison, fond nécessaire de toute pensée, condition universelle de toute existence (1).

La raison est un rayon de la vraie lumière qui éclaire tous les hommes. Elle tient étroitement à la personnalité et à la sensibilité ; mais elle n'est ni l'une ni l'autre ; et c'est parce qu'elle n'est ni l'une ni l'autre, c'est parce qu'elle est en nous sans être nous-mêmes, qu'elle nous découvre ce qui n'est pas nous, les objets de nos connaissances. Après avoir assuré à l'âme son existence, son activité, son individualité, sa liberté, elle entre dans le monde extérieur, continue ses observations dans l'histoire, examine, discute, apprécie par elle-même et prend son vol vers l'infini (2).

Mais elle est distincte de la religion, et en différera toujours. «On a bien vu de fanatiques étourdis, dit M. Cousin, tels que Diderot et le baron d'Holbach, prétendre qu'il ne faut plus du tout de religion sur la terre, et que désormais le genre humain ne doit être composé que de philosophes semblables à eux : cela certes est une prétention fort extraordinaire, mais on la conçoit à la rigueur ; mais vouloir, avec la plupart

(1) «Idea, secundum quod principium cognoscitivum est, dicitur ratio.» S. 1, XV.

(2) «Ratio ad intellectum cognitionemque perducit.» Speciem intellectivi, quod est ratio.» S. Contr. Gent., l. 2., c. 73. — Comme Malebranche, le Cardinal de Polignac identifie la raison avec Dieu même. «Lex igitur primæva Dei mens atque voluntas. Et legem hanc sentire Deum est audire loquentem.» L'anti-Lucrèce, lib. IX, v. 422.

des rationalistes allemands, conserver le Christianisme, en être les prêtres, les ministres, en vivre eux et leurs familles, lui devoir leur rang dans la société et dans l'État, et en même temps le dépouiller comme religion, c'est une contradiction radicale, l'entreprise la moins conséquente et la moins philosophique qui fût jamais (1).»

Les vérités morales ont un degré supérieur à celles des vérités physiques (2). La raison est à l'esprit ce que l'esprit est au corps (3); sans elle, nulle connaissance ni physiologique ni ontologique. Cependant elle n'atteint pas chez tous le même degré de perfection. Selon Kant, elle pourra bien, en se développant, voir s'accroître le nombre des phénomènes qu'elle embrasse et soumet à ses lois; ses applications pourront se multiplier et s'étendre indéfiniment, sans jamais franchir la borne que le philosophe de Kœnigsberg a posée. Pour arriver à la vérité et y conduire les autres, il faut déployer toute la puissance de la réflexion, la considérer sous toutes ses faces et dans toute sa profondeur (4).

Le témoignage des hommes, quand il présente toutes

(1) Une promenade philosophique en Allemagne, par M. V. Cousin.

(2) Voyez les témoignages de S. Thomas, recueillis par M. Rozaven, dans sa réponse à M. Gerbet, p. 150. — Du Voisin, Essai polém. sur la religion naturelle, ch. III., p. 108.

(3) De là l'axiome de S. Augustin, que la raison nous donne la certitude de nos connaissances. «Quod intelligimus debemus rationi,» De utilit. credendi, N° 25. Voyez de Cardaillac, Élém. de philos., tom. I., p. 306. — Buffier, Traité des premières vérités, ch. I.

(4) «Intellectus bene dispositi esse videtur alios perducere ad veritatem.» S. Contr. Gent., l. III., c. 106.

les conditions voulues de véracité, en matière de faits et de lumière, garantit la certitude morale [1]. Et, comme nos sens abordent directement les qualités des êtres extérieurs, et la conscience celle des êtres pensans [2], S. Thomas a répondu d'avance à deux attaques faites par deux écoles exclusives et incomplètes, c'est-à-dire aux idéalistes et aux matérialistes. Les premiers ont voulu renfermer toutes les connaissances dans les données de la réflexion, les seconds, dans la sensation [3].

La science se légitime elle-même de sa propre lumière. Elle n'est donc pas un désir, c'est-à-dire un fait personnel, mais une pensée se mouvant dans un cercle immense. Le comment des choses, leur existence même comme objet de science, sont en quelque sorte mesurés pour l'être intelligent. Le désir n'a pas de durée, de fixité; il naît et disparaît, pour reparaître et s'évanouir de nouveau. Il est dans un perpétuel mouvement, dans un flux et reflux continuels. Quant aux idéalistes, si la raison humaine était la mesure universelle de la vérité des choses, c'en serait fait de la vérité et de la raison.

Le doute généralisé ne peut pas commencer la science; car, pour douter, il faut avoir quelque chose à

(1) « Testimonium non habet infallibilem certitudinem, sed probabilem. » 2ª 2ªe. q. 10, a. 3.

(2) « Sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum, et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum. Aristoteles posuit cum Platone, intellectum differre à sensu. » 1. q. 84, a. 5.

(3) « Anima determinatur per suas partes... sensitivo, et intellectivo... et quod hæc omnia contingit in uno et eodem inveniri, sicut in homine. » Opusc. 16.

douter, il faut avoir affirmé, et l'affirmation est le premier acte de la pensée. Excellent comme moyen d'investigation, le doute trouble les facultés de l'âme, quand il devient systématique et universel, c'est-à-dire sceptique. La suspension absolue du jugement tue, avec toute croyance, toute vertu , non-seulement d'élan et d'enthousiasme, mais de pénétration et de résignation. Exprimer la conséquence, c'est dénoncer le danger du principe. Impossible et inconcevable dans l'ordre scientifique, puisqu'il n'y a pas de savoir sans croyance , le doute est pernicieux dans la pratique de la vie (1).

Le doute ne peut pas non plus finir la science ; car la perception subit des conditions, la logigue des conclusions, la raison des principes. Un homme qui doute pense-t-il et a-t-il foi dans sa pensée? croit-il qu'il existe? S'il le croit, cela me suffit; car il croit qu'il existe, il croit donc que cette pensée de croire qu'il existe est digne de foi; il a donc foi au principe de la pensée, c'est-à-dire à Dieu. C'est parce que dans toute pensée est la foi au principe de la pensée, que toute parole prononcée avec confiance n'est pas moins qu'une profession de foi à la pensée, à la raison en soi, c'est-à-dire à Dieu. Le scepticisme universel est donc une absurdité, il implique contradiction dans les termes (2).

(1) « Intelligit quod scilicet est in actu. » S. Cont. Gent., l. 2. c. 78. Voyez le Scepticisme, par M. E. Saisset, dans le Dictionnaire des sciences philosophiques, tom. 5, p. 487.

(2) Voyez le livre spirituel intitulé : Scivi, sive sceptices et scepticorum a jure disputationis exclusio, par Thomas White, le métaphysicien des Catholiques anglais dans les temps modernes. «La nature confond les sceptiques. » « La vie intellectuelle est une suite continuelle de croyances, d'actes de foi à l'invisible révélé par le visible, à l'externe révélé par l'in-

Il faut donc toujours revenir à la raison, c'est-à-dire à la faculté générale de connaître. Son caractère éminent, c'est de juger toutes les autres forces, de les soumettre à son contrôle (1).

terne. » Programme d'un cours de philosopie, par M. V. Cousin, fragm. philos. p. 267.

(1) « Cæteræ vires animæ à ratione reguntur. » Opusc. 20, l. 1, c. 12. « Aristoteles subtiliter dixit quod homo est intellectus maxime. » Opusc. 16.

« Équitable envers la raison, qui est sa source immédiate et son instrument, le Christianisme en professe la légitimité, il en proclame la force. » Discours de Mgr. l'Évêque de Grenoble, prononcé au congrès scientifique. (1857.)

« L'Église catholique traite bien mieux la raison et la philosophie que le méthodisme. » Une promenade en Allemagne, par M. V. Cousin.

DE LA CERTITUDE.

OPINION DE S. THOMAS SUR LA CERTITUDE.

La certitude, c'est l'adhésion pleine, entière, nécessaire ou invincible à un jugement donné; en d'autres termes, la certitude est le perfectionnement des connaissances (1). Le principe de la certitude, c'est l'évidence. Puisque la raison distingue la vérité de son contraire, la fausseté, elle n'accueille donc pas indifféremment et au même titre toutes les idées que l'imagination lui présente : elle admet les unes et rejette les autres, et témoigne ainsi qu'elle exerce une suprême autorité sur les facultés qui lui servent de ministres.

S. Thomas a reconnu : 1° une certitude subjective, c'est-à-dire métaphysique (2); 2° une certitude physique (3); 3° une certitude morale (4). Tantôt une pro-

(1) « Ad perfectionem autem cognitionis requiritur certitudo. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 39.

(2) « Veritas in nostro intellectu. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 42.

« Certitudo quæ est in scientiâ et in intellectu est ex ipsâ evidentiâ corum quæ certa esse dicuntur. » Q. 2, a. 2. q. 3.

(3) « Quod impossibile est aliter se habere. » S. Cont. Gent., l. 3, c 39.

(4) « Invenitur quod est verum. » Q. quodl. q. d, Veritate, a. 1.

position est si claire, si simple et si précise, qu'elle est évidente [1]; tantôt elle se montre avec si peu de lumière, qu'elle offre autant de symptômes d'erreur que de vérité [2].

Indépendamment de son importance scientifique, la question de la certitude a encore une valeur qu'on pourrait appeler sociale. Elle peut devenir un moyen de juger l'état d'un peuple ou d'une époque. Selon que ce problème est agité ou non, selon que les différentes solutions qu'on lui donne préoccupent plus ou moins vivement l'attention publique, on voit si l'intelligence d'une nation ou d'une époque est calme ou non.

De nos jours, la question de la certitude a pris une haute valeur; de là l'éclat du nom et de l'ouvrage de M. de Lamennais, qui a enfanté une polémique vive, soutenue, opiniâtre.

Système de Descartes.

Le dessein avoué de Descartes est de détruire dans sa racine le scepticisme ; d'établir inébranlablement l'existence de l'âme et celle de Dieu. Il a devant lui les sceptiques, et il leur fait cet argument péremptoire : vous doutez de l'âme et de Dieu ; vous doutez de tout. Mais du moins vous ne doutez pas que vous doutez. Cela me suffit : je vous impose la certitude au nom même de votre doute, et votre scepticisme est détruit

(1) « Maxime vera. » Q. quod. q. d. Veritate, a. 1.

(2) Voyez : Esquisse d'une philosophie, par Lamennais, tom. 1, p. 15. — De la Certitude, rapport à l'Académie des Sciences morales et politiques (1847). Préface.

dès le premier pas. Vous doutez donc, vous pensez donc, et vous êtes certain que vous pensez. Et de ce point de départ inébranlable, Descartes tire d'une manière triomphante l'existence d'un être pensant, spirituel comme la pensée même. De là encore, par une suite de pensées invincibles, l'existence de Dieu. En s'appuyant sur la conscience, Descartes en tira, à l'aide du raisonnement, toutes les vérités nécessaires à la science. Toutefois, il sut admettre implicitement plusieurs autorités qu'il avait détruites. C'est ainsi, par exemple, qu'il reconnut la mémoire, la raison, le raisonnement, comme moyens d'arriver à la certitude. Et, à dire vrai, il n'exclut que le témoignage des sens et celui des hommes, du moins en philosophie.

Locke.

En partant d'un point différent, et en arrivant à des conclusions opposées, Locke, en ce qui concerne l'existence du monde extérieur, procède à peu près comme Descartes. Il croit aussi que cette existence a besoin de démonstration ; mais il ne la trouve que dans la foi. Mallebranche s'unit à Locke, et cherche la certitude du monde extérieur dans la révélation.

Mallebranche.

Berkeley.

D'une raison plus sévère que Locke, Berkeley poussa son système à ses conséquences légitimes, et détruisit l'existence des corps.

Hume.

Logicien plus intrépide encore que Berkeley, Hume acheva, dans le *Traité de la nature humaine*, ce qu'avait commencé Berkeley. Adoptant le point de départ de Locke, c'est-à-dire que la sensation est la source de nos connaissances, il développa la pensée du philosophe anglais avec cette rigueur et cette précision qui font de lui un dialecticien remarquable. Il tourna con-

tre la substance spirituelle, contre l'âme humaine, les arguments dont Berkeley avait établi que l'existence de la matière est indémontrable. Mais, en réduisant la notion de cause à l'idée de succession, il renversa l'autorité du principe de causalité, et par là ébranla toutes les existences qui reposent sur ce principe. Ainsi, Hume qui ne s'était proposé au début que de contrôler la philosophie de Locke et de la baser dans l'étude des faits moraux et des lois de l'entendement, en vint, au terme de ses recherches, à nier à la fois l'existence de l'esprit et celle de la matière. Mais trop d'erreurs n'est pas en notre puissance, le triomphe du scepticisme est sa ruine.

M. de Bonald.

A l'époque même où des sensualistes croyaient pouvoir expliquer tous les phénomènes, M. de Bonald soutint le passé, non comme un fait, mais comme une idée, et traita rationnellement tout ce qui ne semblait que le produit de l'empirisme.

M. de Lamennais.

M. de Lamennais souleva la question de la certitude avec une force et un éclat extraordinaires. Il marcha aux conséquences que ses devanciers ignoraient ou redoutaient, et causa un étonnement extrême. Sa pénétration est rare, sa logique supérieure. Il reforgea les principes empruntés ça et là en instruments de polémique. Mais faute de renvoyer la conscience et la raison aux objets qui lui sont propres ; de rechercher quels sont les principes qui gouvernent la croyance universelle, relativement au monde et à ses lois, et de leur rendre leur autorité naturelle, il devait arriver au scepticisme.

Sa doctrine se résume dans cette proposition *Fides*

ex auditu; c'est-à-dire qu'il appuie, comme M. de Bonald, la synthèse sur la foi dont la tradition perpétuelle et universelle est l'expression. En d'autres termes, M. de Lamennais refuse, à la raison humaine, tout moyen de certitude, et ne lui donne pour loi que l'autorité du genre humain, devenue la règle et le critère des vérités religieuses.

Mais si le témoignage des hommes est le seul moyen de certitude, il faut que je l'entende.

La vérité n'est connue que par des paroles ou par des livres. Les paroles s'adressent aux oreilles; les livres, aux yeux. Si je puis croire au témoignage de mes yeux, d'infranchissables barrières m'arrêtent de toutes parts. D'ailleurs, ce n'est pas tout que de voir et d'entendre, il faut comprendre. Or, le moyen de comprendre, si ce n'est par l'intelligence (1)? Cependant, M. de Lamennais avait commencé par la proscrire, et par là, à ébranler le fondement de la connaissance. Mais, supposez que je comprenne, dois-je accepter comme vraies toutes les idées émises par d'autres êtres semblables à moi, qui forment ce tout qu'on appelle humanité? Non, dit M. de Lamennais: « Quelle que soit la force avec laquelle une perception interne entraîne l'acquiescement d'un individu isolé, il ne doit pas regarder cet acquiescement, même invincible, comme le caractère certain et définitif du vrai (2). » N'ajoutez foi qu'au témoignage universel,

(1) «Lumen rationis, per quod principia cognoscimus, ex quibus oritur certitudo. S. Thomas.

(2) Esquisse d'une philosophie, tom. I., p. 12.

c'est-à-dire à la raison commune : lorsqu'elle a prononcé, son assentiment est pour l'homme le caractère définitif de la vérité [1].» Il faut donc que je compte les suffrages, que je les pèse, que je compare les différentes opinions qu'on me présentera comme opinions universelles. Mais je ne puis exécuter cette foule d'opérations qu'avec la raison et les facultés de l'âme. Donc, en dernière analyse, je suis obligé d'admettre une à une les autorités qu'on avait proscrites en masse. Non seulement le moyen de certitude de M. de Lamennais ne suffit pas, mais il ne peut avoir de valeur qu'en tant que l'on suppose l'existence des autres. Or, M. de Lamennais les a rejetés ; je me trouve donc avec lui au point que j'en étais avec Hume, c'est-à-dire que les lois nécessaires de l'intelligence se résolvent dans une illusion de l'imagination.

La Psychologie forme la base et le point de départ de tout acte ultérieur de l'esprit. Sortez de là, vous tombez dans un cercle d'hypothèses et de paralogismes. Ne pourrait-on pas effectuer une conciliation entre les systèmes qui ont pour fondement l'analyse et le principe de M. de Lamennais ? Adoptons, pour un moment, la dénomination du mot raison individuelle (S. Thomas a établi qu'elle était humaine) [2], nous l'appellerons

[1] Esquisse d'une philosophie, tom. I, p. 13.

[2] «A la vérité, ma raison en moi, disait Fénélon ; car il faut que je rentre sans cesse en moi-même pour la trouver : mais la raison supérieure qui me corrige dans le besoin, et que je consulte, n'est point en moi, et elle ne fait point partie de moi-même. Ainsi, ce qui me paraît le plus à nous et être le fond de nous-mêmes, je veux dire notre raison, est ce qui nous est le moins propre et qu'on doit croire le plus emprunté. Fénélon, de l'Existence de Dieu, 1re partie, ch. IV.

l'ensemble des moyens personnels que chaque homme a reçus en partage pour arriver à la certitude : la raison générale sera l'ensemble des moyens de certitude que nous trouvons hors de nous-mêmes. Or, Descartes n'a vu l'homme que d'un côté ; M. de Lamennais n'a considéré en lui que le membre d'un genre ([1]). Il est certain que l'éducation de la raison individuelle se fait sous la direction de la raison générale ; il n'est donc pas moins vrai que les idées intellectuelles, lorsque je les ai apprises, dit S. Augustin, ce n'est point par un acte de foi à l'esprit d'autrui ; mais je les ai trouvées dans mon esprit, je les ai reconnues pour vraies. Il est encore vrai, que les connaissances que nous devons à la raison générale l'emportent en nombre sur celles que l'on doit à la raison individuelle ; mais malgré toutes les concessions, il en est une qu'il est impossible de faire, c'est l'anéantissement de la raison individuelle. Il arrive un moment où la raison générale rend compte de tutelle à la raison individuelle, sortie de minorité. Ce qui ne veut pas dire que la raison individuelle ne professe plus dès lors le plus profond respect pour la raison générale, mais seulement que leurs rapports mutuels sont changés, c'est-à-dire que la soumission absolue est remplacée par une soumission conditionnelle. Sans la raison générale, l'humanité ne conserverait, ne transmettrait plus aux générations futures les vérités constitutives de l'intelligence : sans la raison individuelle, la raison générale manquerait de base. M. de

([1]) « Les déductions demeurent contestables jusqu'à ce qu'elles aient reçu de l'assentiment général un caractère de certitude qui les élève au-dessus des simples conceptions particulières. Esquisse d'une philosophie, tom. 1, p. 24.

THE INSTITUTE OF MEDIEVAL ST. MICHAEL'S COLLEGE LIBRARY

Lamennais a donc été forcé de reconnaître que lorsque l'homme veut exercer son activité intellectuelle, il fallait qu'il partît de lui-même, de sa propre nature ; autrement tout acte intellectuel serait pour lui, non-seulement impossible, mais contradictoire ([1]).

En effet, si la raison individuelle ne donnait que des probabilités, comment affirmerait-elle l'autorité de la raison commune? Il n'y a plus d'autorité, quand on nie les conceptions particulières ([2]). Qu'entend-on d'ailleurs par raison générale? La majorité de l'espèce humaine? Mais alors le passé compte, l'avenir aussi ; qui calculera la majorité sur cette base? Ne s'agit-il que d'une majorité éventuelle, sans limite déterminée, par exemple, la majorité parmi les personnes consultées, quel qu'en soit le nombre? Du temps de Galilée, la raison générale était pour l'immobilité de la terre : qui sera donc juge? Si la minorité intelligente éclaire la majorité, que deviennent donc et cette majorité, et la vérité qu'elle garde comme en dépôt et qui dépend de ses appréciations? En métaphysique, l'opinion de Bossuet est plus considérable que celle d'une foule d'ignorants. Il y a donc une évidence contre le témoignage unanime.

Opinion de S. Thomas sur la certitude.

S. Thomas regardait la raison comme une source de

([1]) Esquisse d'une philosophie, tom. 1, p. 3.

([2]) Si ce sens commun existe en effet dans le genre humain, il ne peut se composer de fragments des diverses raisons individuelles, comparées et combinées entre elles ; car il ne peut pas y avoir plus dans la collection que dans chacun de ses élémens, et mille raisons individuelles, impuissantes, ne peuvent recevoir l'infaillibilité de leur réunion. » Fragmens philos., par M. V. Cousin, 2e édit. p. XLVI.

certitude ([1]). Elle est, disait-il, dans l'homme ce que Dieu est dans le monde, partout présente, et servant à la philosophie entière de principe et de lumière ([2]). La vérité est dans notre intelligence, parce qu'il y a une équation entre elle et l'objet qu'elle saisit ([3]). Non pas que la minorité ne soit pas le reflet de la majorité; mais c'est par l'unité que l'on arrive à un plus grand chiffre : l'on ne prend l'un qu'à l'aide de l'autre.

Pour trouver la certitude, le chemin n'est pas difficile : il est éclairé par cette lumière qui luit dans tous les hommes, mais qui a racine dans les profondeurs de Dieu ([4]). Si donc l'espèce humaine devait disparaître toute entière de la terre pour faire place à une race plus parfaite, et qu'il ne dût y avoir qu'une seule chose sauvée de ce cataclysme, c'est l'intelligence qu'il faudrait sauver de préférence du naufrage ou de l'incendie. Elle suffirait à servir d'épitaphe à l'humanité morte et à immortaliser à jamais le génie humain devant sa propriété inconnue. S. Thomas lui consacre des pages admirables ([5]). L'âme qui s'enveloppe de

([1]) « Oportet eum (intellectum humanum) esse immixtum ut cognoscat omnia. » Opusc. 16.

([2]) « Se habet ratio in homine, sicut Deus in mundo. » Opusc. 20, l. 1, c. 12.

([3]) « Veritas in nostro intellectu ex hoc est, quod adæquatur rei intellectæ. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 42.

([4]) « In rationibus æternis videre et secundum eas de omnibus judicare. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 42.

([5]) « Intellectus noster, intelligendo aliquid in infinitum extenditur. S. Cont. Gent., l. 1, c. 43.

In quantum ergò quælibet mens quidquid per certitudinem cognoscit in his principiis intuetur... S. Cont. Gent., l. 3 c. 47.

lumières, trouve en elle-même des consolations que lui eût refusées la société. Mais qui n'alimente pas le feu de l'esprit, l'éteint.

Consulter sur la Certitude : Mallebranche, préface des 1er et 3e vol. L'article de M. Sainte-Beuve sur M. de Lamennais. M. Ch. Damiron, Cours de philos., tom. 2, p. 380 et suiv. Essai sur la philos. en France, au 19e siècle, tom. 1, p. 262. Benjamin Constant, sur la religion, note 21 du liv. 1. Patrice Laroque, ch. 50, sa logique. Nouvel essai de certitude, par M. l'abbé Vriendts. Ozanneaux, Cours de philos. Gatien-Arnould, Mgr. Bouvier. M. Bautain, Considérations sur l'Etat actuel de l'enseignement de la philos. en France. M. de Cardaillac, tom. 1, depuis 287 à 372. Descartes. Buffier. Jouffroy, Mélanges, art. Scepticisme. Reiffemberg, Logique. Servant Beauvais, Manuel classique de philos. Cours de philos. rédigé par M. J. B. Maugras. Geruzez, de la Certitude, Cours de philosophie. p. 106, etc.

DE L'ERREUR,

D'APRÈS S. THOMAS.

L'erreur est une vérité incomplète (1) : Il n'y a pas d'erreurs nées avec nous et inséparables de notre espèce, comme le prétend Bacon ; si des erreurs de ce genre existaient, nous n'aurions aucun moyen de les connaître, puisqu'elles seraient conformes aux lois de notre intelligence. En d'autres termes, il n'y a pas d'erreurs naturelles dans le sens propre du mot. Les dispositions qui peuvent y conduire, sont l'ignorance et les préjugés (2).

De même que le vrai est le bien de l'intelligence, le faux est son mal (3). La vérité consiste dans le rapport exact de nos sensations, de nos idées, de nos jugemens et de nos raisonnemens avec la nature des choses, c'est-à-dire dans le rapport de l'être et de l'intellect, l'erreur dans le désaccord de l'être et de l'intellect,

(1) « Error est secundum plus, secundum minus.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 108.

(2) « Ex defectu enim intelligendi provenit omnis error.» Ib.

(3) « Sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum ipsius.» S. Cont. Gent., l. I., c. 62.

c'est-à-dire de nos idées avec la nature des choses (1). Or, il y a inégalité de la nature des choses avec l'intelligence sous le rapport de la forme et sous le rapport de la matière.

On appelle fausse, sous le rapport de la forme : 1° toute connaissance qui n'est pas en harmonie avec les lois subjectives de la pensée (2) ; 2° sous le rapport de la matière, toute connaissance qui attribue à l'objet ce qui ne lui convient pas (3). Une erreur absolue est incompréhensible et inadmissible ; elle ne se soutient que par son rapport avec le vrai. L'erreur toute seule serait un monstre. Il n'y a erreur qu'à condition qu'il y ait pensée et conscience. Or, pour qu'il y ait pensée et conscience, même avec aberration, il faut qu'il y ait au moins conscience de quelqu'un des élémens de la conscience, c'est-à-dire de quelque chose de réel, de quelque vérité. Dans l'idée la plus obscure et la plus extravagante, il y a toujours un côté raisonnable qui lui ouvre l'entrée des esprits. En d'autres termes, l'erreur ne pénètre dans l'esprit que par le côté de vérité qui est en elle (4).

(1) « Sicut veritas consistit in adæquatione rei et intellectus, ita falsitas consistit in eorum inæqualitate.» Q. quodl. q. de Veritate, a. 10.

(2) « Inæqualitas rei ad intellectum.» Ib.

(3) « Quando in aliquà re apparent sensibus qualitates demonstrantes naturam quæ eis non subest, dicitur res illa esse falsa. » Ib.

(4) «Simpliciter loquendo, nulla res est falsa, sed secundum quid.» Ib. «L'absurdité complète n'est pas dans l'esprit de l'homme ; c'est la vertu de la pensée de n'admettre rien que sous la condition d'un peu de vérité, et l'erreur absolue est inintelligible.» Cours de l'hist. de la philos., par M. V. Cousin, tom. 1., p. 169 ; tom. 2, p. 25.

Dans la critique de la raison pure, Kant se propose de supprimer les choses, les êtres, c'est-à-dire l'objet, et de réduire la science au sujet. L'un des deux élémens dont le rapport et l'harmonie composent la science, est donc écarté et l'analyse du philosophe allemand radicalement fausse et artificielle. L'erreur ne parvient à nous éblouir qu'en prenant la forme de la vérité; elle ne pénètre dans l'intelligence que sous le masque d'une vérité qu'elle défigure. Ce n'est que par là qu'elle se soutient (1).

L'application de l'une quelconque de nos facultés intellectuelles à un objet quelconque est suivie d'une certaine notion de cet objet. Cette notion, élément constituant de toute perception et de tout sentiment, n'est ni vraie ni fausse; elle ne prend l'un de ces caractères que lorsqu'elle est accompagnée d'un jugement (2). Tout jugement se traduit en proposition, qui contient l'expression de la conviction de la raison, et l'expression de l'adhésion de notre volonté à cette conviction. Donc, la vérité et la fausseté d'une proposition dépendent tout à la fois de la raison et de la volonté. Lorsque la raison affirme comme vrai ce qui n'est pas conforme à l'essence des choses, en d'autres termes, lorsqu'elle prend un des élémens de la pensée pour la pensée toute entière, et que notre volonté adhère à cette affirmation, il y a erreur. Ainsi, au lieu d'observer la réalité, Kant tourmente des abstractions;

(1) «Fallacia esse non potest, si apparentia desit, etc. Opusc. 38, c. 12.

(2) «Veritas et falsitas præcipuè in judicio animæ insunt.» Q. quodl. q. de Veritate, a. 10. Cette proposition est aussi celle de Descartes; mais la vraie conséquence de cette proposition a échappé à Descartes. Voyez, à cet égard, les Essais de philosophie, par M. Ch. de Rémusat.

au lieu de chercher dans la conscience l'origine des notions fondamentales, il les prend toutes formées à l'état où une longue suite d'abstractions les a portées, et il s'imagine que ces notions abstraites sont antérieures à l'expérience, sans laquelle pourtant elles seraient inexplicables. Mais, sans la réflexion, il n'y aurait pas cette lumière qui jaillit d'un examen successif et alternatif des différents points d'un objet.

L'intelligence divine est la source de toutes les vérités (1). Elle se révèle à l'ignorant comme au lettré, au pauvre qui travaille à la terre, et vit dans les champs, comme au riche qui passe sa vie dans ses salons, où il perd insensiblement de vue la nature (2). Mais l'idée du vrai s'évanouit, quand la raison humaine n'est plus en rapport avec la raison divine (3).

Se tromper est le droit commun en philosophie. Personne n'échappe à cette loi. Il n'y a pas d'autorité infaillible, de tribunal philosophique rendant des arrêts (4). Parmi les causes d'erreurs, il y en a encore qui proviennent de l'intelligence, quand elle retranche

(1) « Veritas autem incommutabilis in æternis rationibus continetur.» 1. q. 84, a. 5. « In divinâ veritate videre. » S. Cont. Gent. l. 3, c. 46.

(2) « Scientiarum spectamina videntur in divinâ veritate, sicut visibilia in lumine solis. » S. Cont. Gent. , l. 3., c. 47.

(3) « In rebus dependentibus à Deo falsitas invenire non potest per comparationem ad intellectum divinum, nisi fortè in voluntariis agentibus tantum, in quorum potestate est subducere se ab ordinatione divini intellectus. » S., p. 1., q. 17., a. 1.

(4) « Nullus enim invenitur qui non in aliquibus decipiatur, vel saltem ignoret quæ scire desiderat, aut etiam debili opinione concipiat ea de quibus certitudinem habere vellet. » S. Cont. Gent., l. 3., c. 48.

de quelque pensée, de quelque proposition que ce soit, l'idée d'unité, ou quand elle appréhende des formes qui se confondent avec des images, et qu'on appelle les illusions des sens (1). Il en est d'autres qui découlent de la corruption des mœurs (2).

Une chose est plus ou moins fausse, selon que les idées répondent plus ou moins aux objets tels qu'ils sont, mais elle n'est pas plus ou moins vraie. En d'autres termes, il y a degré dans l'erreur, il n'y en a pas dans la vérité. L'erreur surgit quand, au lieu d'allier sévèrement et fortement l'observation et l'induction, c'est-à-dire l'analyse et la synthèse, on ne porte ses efforts que sur la synthèse (3). Cependant l'aberration ne dure pas si l'on reconstruit et forme un système de toutes les parties divisées et successivement épuisées par l'analyse (4).

En revendiquant les droits de l'analyse et de l'expérience (5), S. Thomas ne négligea point la synthèse

(1) «Falsum per sensum circà rem.» S., p. 1., q. 17., a. 2. «Omnis deceptio intellectus accidere videtur ex hoc quod apprehendit formas rerum permixtas phantasmatibus.» S. Cont. Gent., l. 3. c. 108.

(2) «Per hoc quod in particulari impeditur judicium rationis ex aliquâ passione rationem ligante.» S. Cont. Gent., l. 3., c. 108. «Per quietem à motibus fit anima prudens et sciens.» S. Cont. Gent., l. 3., c. 84.

(3) « In nobis falsitas accidit ex operatione intellectus componentis et dividentis, ex hoc quod non absolutè res quidditatem apprehendit, sed rei apprehensæ aliquod componit.» S. Cont. Gent., l. 3., c. 108.

(4) «In operatione autem intellectus quod quid est, non accidit falsum, nisi per accidens, secundum quod in hâc etiam operatione permiscetur aliquid de operatione intellectus componentis et dividentis.» Ibid.

(5) «Componentis et dividentis.» Ib.

légitime. Se borner à l'analyse ou à la synthèse, ce serait reculer au lieu d'avancer dans la science philosophique. Au XVIIIe siècle, il n'y avait pas de synthèse, donc pas d'ordre, d'enchaînement régulier. Condillac, Reid, Kant ne parlent que de l'analyse. Entrer dans la synthèse avec le flambeau de l'analyse, tel est le système de S. Thomas et de la philosophie moderne [1].

[1] « Voyez le Cours de l'hist. de la philos., par M. V. Cousin, (1829) tom. 1., p. 231. Dugald-Stewart, Philosophie de l'esprit humain, tom. III, ch. IV. Garnier, liv. 1, ch. IV, sect. III. Cours de philosophie, par E. Géruzez, p. 95.

DE LA CONNAISSANCE DES CHOSES EXTÉRIEURES,

D'APRÈS S. THOMAS.

Plusieurs philosophes, prétendant tout expliquer avec un seul principe, confondirent les opérations internes que la conscience nous manifeste, avec les qualités extérieures que les sens nous font apercevoir, et nièrent, les uns, l'existence de l'esprit, les autres, celle de la matière ([1]). Or, du scepticisme le plus audacieux à l'idéalisme le plus insensé, il n'y a qu'un pas. Une doctrine qui met le moi tellement dans la pensée que les vérités ne peuvent avoir qu'une valeur subjective, c'est-à-dire relative au sujet qui les aperçoit, et nulle valeur objective, c'est-à-dire réelle

([1]) L'unité systématique fut la chimère de Descartes. Locke reserre nos recherches dans les limites de la sentation et arrive à la matière. Condillac confond l'élément et l'instrument dans un seul principe, qui non-seulement autorise toutes les vérités qui s'y rapportent, mais qui les engendre. «Le moi, dit Hume, n'est ni esprit ni matière, car il n'est pas. La substance est une chimère.» La voûte éclatante des cieux, la parure de la terre, en un mot, tous les corps qui composent ce monde n'ont d'autre existence que dans un esprit qui les aperçoit. «Berkeley, Parag. VI. La raison essentiellement subjective, selon Kant, n'atteint les objets, c'est-à-dire l'âme, le monde et Dieu, qu'en se projetant hors d'elle-même et à l'aide d'une sorte de mirage intellectuel. Elle est donc et se sait condamnée au scepticisme.

et indépendante du sujet, en d'autres termes, qui n'adopte que la conscience pour principe unique, détruit la base fondamentale de l'édifice de nos connaissances.

En effet, si nos facultés sont incapables de nous faire connaître la nature des choses, elles ne nous donnent que des apparences. Et si l'existence des corps n'est qu'une illusion, nous vivons entourés de fantômes.

Pour savoir comment on va de la faculté de connaître qui est en nous, à ce qui est hors de nous, c'est-à-dire de la psychologie à l'ontologie, S. Thomas s'attacha, non pas aux espèces sensibles dont Locke a fait les idées sensibles, mais aux facultés de l'âme, à leurs opérations et à leurs lois. Toute connaissance est quelque chose de subjectif contenu dans la conscience, et, comme telle, elle a sa réalité objective. La conviction qui lui attribue une réalité distincte de nous-mêmes et de nos pensées, a pour fondement, outre les notions que nous acquérons par l'expérience, la conception immédiate de quelque chose à quoi se rapporte la connaissance, conception attachée à toute sensation. Comme cette conception repose sur la constitution de l'esprit humain, son universalité et sa nécessité emportent la certitude de sa réalité, non-seulement subjective, mais encore objective (1).

Que S. Thomas ait trouvé, ou n'ait pas trouvé dans Aristote l'hypothèse des espèces intermédiaires entre l'intelligence faite pour connaître et les objets de nos

(1) « Anima cognoscit res extrà animam.» S., p. 1., q. 8, a. 2. Voyez le Manuel de la Philos., traduit de l'allemand de Tennemann, par M. V. Cousin, Introd. p. 44.

connaissances, il est certain que le S. Docteur n'attribua point à la conscience l'autorité suprême ; il ne dit pas comme Descartes : donnez-moi un être doué de conscience (c'est le vrai sens du *Cogito*) (1), et qui sache raisonner, je vais faire l'homme et toutes les vérités qu'il peut connaître. S. Thomas se distingua de ce monde extérieur qu'à chaque instant nous sentons et percevons. Le dehors lui fut donné avec le dedans, son corps avec son esprit, le *non-moi* avec le *moi*, l'existence de l'univers avec sa propre existence (2).

Voilà donc le monde spirituel qui subsiste avec le monde matériel ; la réalité et la vie de l'univers visible sont aussi claires, aussi incontestables que notre propre vie et notre propre réalité. Toutes les conceptions que la raison nous suggère, toutes les vérités qu'elle découvre, ont donc une valeur objective, c'est-à-dire réelle et indépendante du sujet (3). Cependant des penseurs ont constamment mutilé l'un et l'autre élément, réduisant ou la substance et le moi au non-moi érigé en fait unique et fondamental, ou la substance et le non-moi transformé en moi absolu ou enfin le non-moi et le moi à la substance, devenue alors une substance tout-à-fait abstraite (4). Ils ne voyaient que des idées

(1) Cours de l'hist. de la Philos., par M. V. Cousin, (1816-1817) p. 11.

(2) «Necessario in re ipsâ corporeâ aliquid erit, super quod intellectus formet utrumque genus, substantiam scilicet et corpus.» Opusc. 41, c. 8.

(3) «Id vero quod intelligitur est ipsa ratio rerum existentium extrà animam.» S. Contr. Gent., l. 2, c. 75.

(4) Quant à la philosophie moderne, Voyez Wilm, Hist. de la Philos. Allemande ; Mœhler, de l'État de la Philosophie en Allemagne ; Barchon de Penhoen, Hist. de la Philos. Allemande, tom. II., p. 203. etc. Selon

dans le monde et niaient les réalités que ces idées supposent. L'univers n'était à leurs yeux que le tableau qu'ils s'en traçaient, c'est-à-dire un monde fantastique (1). Dès que la raison est incapable de sortir d'elle-même et de connaître les êtres, le mal est sans remède.

S. Thomas renvoya la conscience et la raison aux objets qui leur sont propres ; il établit que les principes intellectuels qui ont une autorité incontestable dans le monde intérieur, sont également valides relativement à leurs objets externes (2), et appliqua la légitimité de nos moyens de connaître, c'est-à-dire la sensibilité, la conscience, la loi de causalité aux objets extérieurs. A ceux qui n'admettaient pas le monde interne, le S. Docteur prouva qu'il ne serait pas possible que nous connussions l'externe par un principe qui ne fût pas en nous, c'est-à-dire interne, et fit ressortir les conséquences de l'erreur de ceux qui s'imaginent que les vérités objectives et ontologiques que la raison découvre, ne sont que le sujet lui-même trans-

Fichté, les choses ne sont qu'autant que le moi intelligent les pose ou les détermine. Schelling supprime le sujet et ne présente que l'objet. Hegel s'efforce de prouver l'identité des contradictions. (Grande Logique, p. 116, § 9). Hist. de la Philos., tom. I., p. 301, 305, et tom. II., p. 37 ; Wilm., tom. IV., p. 160 ; M. Ancillon, Mélanges de littérature et de philosophie, tom. II., p. 107.

(1) « Quidam posuerunt quod vires, quæ sunt in nobis cognoscitivæ, nihil cognoscunt nisi proprias passiones. » S., p. 1., q. 85., a. 2. «Intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, scilicet speciem intelligibilem in se receptam, et, secundum hoc, species hujus modi est ipsum quod intelligitur. » Ibid.

(2) « Omnia per species intelligibiles cognoscit res quæ sunt extrà animam. » S., p. 1., q. 85., a. 2. Voyez l'article *Existence*, dans l'Encyclopédie, par le chevalier de Jaucourt.

porté hors de soi par une force qui lui appartient et qui est subjective elle-même.

La raison, dès sa première et sa plus humble apparition dans la conscience, nous donne l'être en même temps que la connaissance, nous découvre, avec l'absolue autorité dont elle est douée, sous l'aperception des divers phénomènes, l'être réel, identique et un, le moi qui les aperçoit. A ceux qui niaient le monde extérieur, la même raison nous découvre encore l'objet réel des phénomènes aperçus, ce monde autre que nous, mais existant comme nous ; et un peu plus tard, par delà ce monde extérieur, immense, mais fini comme l'autre, imparfait, rempli à la fois de grandeur et de misère, la raison nous révèle l'être infini, parfait, éternel, premier principe et raison dernière de toutes les existences ([1]).

C'est une doctrine attrayante, celle qui détache

([1]) « Quia eadem sunt quæ intelligimus et de quibus sunt scientiæ, et ità omnes scientiæ non essent de rebus quæ sunt extrà animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quæ sunt de animà ; omne quod videtur esset verum. Semper enim judicium potentiæ cognoscitivæ erit de eo quod judicat, scilicet de propriâ passione secundum quod est, et ità omne judicium erit verum.» S., p. 1, q. 85, a. 2.

On ne devait pas reculer devant les dernières conséquences des théories signalées par S. Thomas. De nos jours, Henri Heine, Louis Feuerbach, Bruno Bauer, Karl Marx, Arnold Ruge, Karl Grün, Maurice Hess, Frédéric Engel, Ewerbeck, Weitling, Marx Stirner, regardèrent l'homme en général d'abord et bientôt l'homme individu, comme une divinité, et la seule possible. — Voyez Allemagne et Italie, par M. Quinet. Logique subjective de Hegel, p. 4, 96. Feuerbach, Essence du Christianisme. De l'Éducation populaire en Allemagne du Nord, par M Eugène Rendu, et de la révolution en Allemagne, par M. René Taillandier. Une promenade philosophique en Allemagne, par M. V. Cousin, dans la Revue des Deux Mondes, 1er Octobre 1857.

l'homme des effets extérieurs, par la force de la raison, et encore plus du sentiment, le porte à se créer ou à découvrir un monde intellectuel vers lequel il aspire; elle relève à nos yeux notre propre dignité et s'harmonise merveilleusement avec cette foule de désirs qui font à la fois le charme et le tourment de notre existence. Mais qu'est-ce qu'un sentiment ajouté à la raison subjective? Une force nouvelle ajoutée à l'essentielle illusion dont la raison est travaillée. Elle est déjà assez tentée de prendre ses propres développements pour les choses elles-mêmes: avec le sentiment, cette tentation est augmentée, et voilà tout. Car, d'où procède le sentiment? De quoi peut-il se nourrir? S'il n'a de prise que sur les abstractions, il n'est donc lui-même qu'une abstraction. Quand j'apprends une nouvelle affligeante, j'éprouve une modification intérieure pénible, c'est la sensation, et je juge qu'il y a un malheur hors de moi, dont l'existence est indépendante de la mienne. Qui confond le monde intérieur et extérieur, bouleverse toutes les idées [1]. Tant que la subjectivité de la raison subsiste, le fondement même de la philosophie est ruineux, et les réparations les plus habiles, les décorations les plus brillantes ne tromperont qu'un œil inattentif ou peu exercé. La théorie Thomiste de la raison échappe à tous ces périls.

Toute idée représente un objet; l'objet représenté par l'idée est une réalité existante en dehors de l'idée. La vérité complète sépare l'objet de la faculté qui con-

[1] «Non distinguit id quo intelligitur et id quod intelligitur.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 75.

naît [1]. Si tout venait de l'objet, le sujet n'aurait que la capacité de recevoir l'empreinte que l'objet y dépose, et la vie serait trop matérielle et presque ignoble. Si, au contraire, tout venait du sujet, l'objet ne serait que l'occasion du développement du sujet, c'est-à-dire que la vie serait presque vaporeuse. Partout où le réalisme a prévalu, il s'est trop arrêté à la surface d'un globe où notre destinée commence; l'idéalisme a emporté la philosophie allemande vers des régions supérieures, mais à cette hauteur, n'ayant pas en elle-même de quoi se soutenir, elle est retombée et a affaibli dans sa chute les facultés intellectuelles et morales. Or, la route de la psychologie une fois coupée, aucun procédé ne peut plus conduire à la cause de toutes les causes, à la cause substantielle, au Dieu moral, au Dieu saint.

En appliquant avec loyauté, fermeté et étendue à tous les phénomènes la méthode expérimentale, Saint Thomas releva ce que l'idéalisme et le réalisme avaient renversé et fournit à l'ontologie un instrument sûr, des bases légitimes. Il affirme que les objets extérieurs existent réellement avec les formes sous lesquelles elles nous apparaissent [2]; que l'âme les perçoit par les organes du corps et à travers les autres milieux qui la séparent de l'objet, et que le sentiment intime donne à notre esprit une certitude que le raisonnement ne peut ébranler.

Il n'est pas exact de dire que nul philosophe n'avait

[1] « Res sensibilis extrà animam existens.» Ib. c. 96.

[2] « Sicut autem aliquod continet perfectam rationem essendi. » Opusc. 31, c. 8. Voyez le Traité de la science de l'homme, par S. Thomas, quæst. disput.

distingué le sujet de l'objet avant Descartes. Dans la Somme contre les Gentils, S. Thomas, énonce, avec toute la rigueur et la précision possibles, le principe de la causalité dans lequel réside toute la force de la démonstration (1). Il examine ensuite quelle est son origine, et établit qu'il a été donné à l'homme comme un élément primitif de sa raison (2). Ce principe rapporte tous les phénomènes à une cause, et la conscience attestant que cette cause n'est pas la cause personnelle que la volonté représente, il s'en suit que le principe de causalité conduit à une cause impersonnelle, c'est-à-dire à une cause extérieure, enrichie de caractères et de lois dont l'ensemble est l'univers (3).

Voilà donc une existence dûment constatée. Il y a dans le fait de la perception sensible deux espèces de certitudes que les idéalistes et les réalistes n'ont pas distinguées ; la première est que les objets existent hors de l'âme ; la seconde, qu'ils existent tels qu'ils nous apparaissent. Pris isolément, l'idéalisme et le réalisme me sont insuffisants ; leur fusion leur donne un caractère de vérité. La psychologie de Kant n'est pas une psychologie grossière ; c'est une psychologie subtile, profonde, mais incomplète. Qu'elle nomme la

(1) « Omne autem quod est possibile causam habet. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 15.

(2) « Omne autem necessarium vel habet causam suæ necessitatis aliundè, vel non, sed est per seipsum necessarium. » Ib.

(3) « Contingit enim ex effectu causam cognoscere multipliciter : uno modo, quod effectus sumitur ut medium ad cognoscendum de causâ quod sit et quod talis sit, sicut accidit in scientiis, quæ causam demonstrant per effectum. Alio modo, ità quod ipso effectu videatur causa, in quantum similitudo causæ resultat in effectu. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 49.

raison raison pratique au lieu de spéculative, qu'elle s'applique à l'idée du devoir préférablement à toute autre idée, cela ne change point son caractère, n'agrandit pas sa portée, ne le transporte pas hors de sa sphère naturelle. Restituez aux idées venues de la raison le caractère impersonnel que le professeur de Kœnigsberg leur enlève, et vous aurez ruiné la base de ses négations. Mais la négation de l'existence du monde n'est qu'une chimère peu dangereuse. L'idéalisme de Berkeley et de Fichté n'est pas l'écueil de notre siècle. Les hommes de notre temps ne sont guère tentés de ne pas croire à leurs sens et aux objets de ces sens. « Dieu veuille, dit M. Cousin, que tout ce naturalisme n'aboutisse pas au *Système de la Nature* du baron d'Holbach (1) ! »

(1) Une promenade en Allemagne, par M. V. Cousin.

« Il n'y a que des philosophes qui imaginent que le soleil et la lune, qui frappent nos yeux, ne soient pas les astres que la main divine suspendit au firmament le jour de la création, mais des fantômes intérieurs qui ne brillent que d'une manière idéale. Étrange hypothèse ! Le soleil et la lune ne seraient que dans notre esprit ; ils auraient commencé d'être lorsque nous les avons aperçus, et ils cesseraient d'exister dès que nous cesserons de les voir ! Il faut le croire ainsi pourtant, dès qu'on ne donne pour base à nos connaissances que des sensations et des idées, c'est-à-dire l'être sentant et l'être pensant. Nous sommes alors seuls au monde, et le moi n'est que le théâtre d'une pareille fantasmagorie. » Essais de philosophie, par M. Ch. de Rémusat, tom I, p. 199.

THÉORIE DES IDÉES NÉCESSAIRES,

D'APRÈS S. THOMAS.

Outre l'étendue et la nature extérieure, il y a encore l'absolu, l'immuable, le nécessaire, qui contiennent les principes généraux des sciences. L'intelligence humaine peut s'analyser, se dégager de tout ce qui est variable, accidentel, personnel, et apparaît avec une évidence dans son point de vue universel. En d'autres termes, il n'y a rien de contingent qui ne puisse engendrer dans ses développements ce qu'il ne paraît pas contenir dans sa nature, savoir : quelque chose de nécessaire et d'universel (1), ou qui ne puisse le devenir par hypothèse (2).

L'idée de substance et l'idée de phénomène sont donc corrélatives : l'une ne se conçoit pas sans l'autre. En effet, la raison ne conçoit toutes choses que sous la raison de deux idées, de deux ordres de notions, l'une qui a l'infini pour objet, l'autre le fini. S'occupe-t-elle

(1) « Nihil est adeò contingens, quin in se aliquid necessarium habeat. » S., p. 1. q. 86, a. 3.

(2) « Nam enim contingentia ad utrumlibet redduntur ex suppositione neccessaria, sicut Socratem moveri si currit est necessarium. » S. Cont. Gent., l. 1. c. 83.

de l'espace? Elle conçoit un espace borné, ou l'espace absolu. Songe-t-elle au mouvement, à l'action? Elle ne peut concevoir que des actions bornées, relatives, secondaires, ou une force absolue, une cause première. Si donc il y a des idées qui tirent leur origine des choses contingentes, et qui ne peuvent avoir plus de consistance que la cause (1), il en est aussi qui ne sont produites ni par la sensation ni par la réflexion, mais qui impliquent des faits primordiaux intellectuels (2).

Les idées nécessaires ont un double caractère d'universalité et de nécessité ; elles sont donc indépendantes de notre nature et des facultés de l'âme. Toute vérité universelle est une vérité absolue. Outre ce caractère d'universalité, l'absolu en a un second par rapport à l'intelligence, c'est la nécessité. Elle lui sert d'antécédent psychologique et la contient toute entière. Ainsi ce principe : toute qualité a une substance, toute cause un effet, est universel. Il en est de même des axiomes. On ne peut affirmer et nier en même temps la même chose, et les autres semblables, par exemple, le tout est plus grand que la partie (3). La raison doit com-

(1) « Non enim potest esse effectus firmioris esse quam sua causa. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 85.

(2) « Si attendantur rationes universales sensibilium, omnes scientiæ sunt de necessariis, si autem attendantur ipsæ res, sic quædam scientia est de necessariis, quædam verò de contingentibus. » S. p. l. q. 86, a. 3. Voyez Cardaillac, Etudes élémentaires de philosophie, tom. 1.—De la Rivière, Nouvelle Logique classique.

(3) « Non posse simul affirmare et negare, et alia hujus modi. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 83. » « Totum esse majus parte. » Ib.

mander aux passions [1]. Ces axiomes ne peuvent être produits ni par la sensation ni par les facultés qui se mêlent plus ou moins à toutes les idées expérimentales: ils sont l'unique base de la science. Et comme il n'y a pas de science sans idées primordiales, il n'y a pas de science morale sans vérité absolue en morale [2]. C'est l'absolu qui fait de la morale un ensemble vaste et harmonique.

Il en est de même de toutes les sciences. Le géomètre ne peut ne pas croire à la notion de l'infini, le métaphysicien à l'existence d'un espace pur, le philosophe à celle de Dieu. Nul ne peut séparer l'idée de l'un et du multiple, du fini et de l'infini, de l'être et du paraître, de la substance et du phénomène, de la cause absolue et des causes secondes, de l'éternité et du temps [3]. La vraie science rattache le contingent, le variable, le relatif, au nécessaire, à l'invariable, à l'absolu, sans quoi elle manquerait de base. Toute conception possible n'étant que la perception de leurs rapports, il est évident qu'ils doivent être admis simultanément.

Toutes les sciences commencent là où apparaissent des vérités absolues; en d'autres termes, l'idée de

(1) « Virtutis autem perfectio consistit in hoc quod homo corporis passiones non sequatur, sed eas secundum rationem temperet et refrenet.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 79.

(2) « Omnes scientiæ sunt de necessariis. » S. p. l. q. 86, a. 3.

(3) « Sunt enim quædam in nobis facta intellecta in actu naturaliter, non ex studio aut ex nostrâ voluntate, sicut prima intelligibilia. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 43.

science est l'idée même de l'absolu posé comme principe de cette science. Car si l'absolu était connu par l'étude, les conséquences de l'absolu seraient aussi connues par l'étude. On ne posséderait dès-lors rien de fixe : les dernières traces des sciences disparaîtraient (1).

L'intelligence ne se trompe jamais au sujet des premiers principes : c'est par eux que s'établit la certitude de tous les autres (2). Les premiers principes, c'est-à-dire le principe de causalité, le principe de substance, la notion de l'espace pur et la notion des temps absolus, satisfont aux besoins de la raison et du cœur. Otez à la raison les axiomes, et elle n'a plus ni fondement ni règle. Otez au cœur l'immuable, et il sera inquiet et malheureux.

En même temps que S. Thomas saisissait l'absolu et l'invariable, il tenait compte du contingent, du variable et de la perception de leurs rapports (3). En d'autres termes, les faits contingents correspondant au fini ont leur raison d'être dans les faits nécessaires correspondans à l'infini. Le saint Docteur ne renferme pas l'absolu dans une seule idée, il en embrasse toute l'étendue; et, s'il laisse subsister le mystère de toutes

(1) Hæc autem (prima principia) facere intellecta actu non contingit per intellectum in habitu, per quem fiunt intellecta in actu ea quæ scimus ex studio. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 43.

(2) Intellectus in primis principiis non errat. » S. Cont. Gent., l. c. 61.

(3) Completio autem universi exigit ut sint aliqua contingentia; aliàs non omnes gradus entium in universo continerentur.» S. Cont. Gent. l. 1, c. 85. » « Requirit autem ordo universi aliquas causas esse variabiles. » Ibid.

les existences et l'impénétrable secret de l'infini caché au fond de tout ce qui est [1], il affirme que tous les hommes ont une source commune où ils puisent la vie et la pensée, c'est-à-dire une source d'être et d'intelligence [2].

[1] « Hoc autem maximè invenitur in Deo..., in quo non est solum veritas, sed ipsa summa et prima veritas. » S. p. 1, q. 16, a. 5. Descartes trouve la certitude des idées dans la véracité divine. « On a peine à s'expliquer les prétentions d'omni-science affichées par certaines écoles.» De la religion naturelle, par M. J. Simon, p. 35-37.

[2] « Cognitio principiorum est nobis naturalis. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 83.

DE L'ARGUMENT ET DU SYLLOGISME,

D'APRÈS S. THOMAS.

Comme toutes les vérités ne sont pas des axiomes et que l'esprit humain n'a pas assez de clairvoyance pour saisir immédiatement le rapport réel de toutes les idées, S. Thomas, comme toute la philosophie du moyen-âge, se servit de raisonnements accompagnés de jugements, dont l'un déduit, dont l'autre est déduit; et d'un troisième qui fait connaître que la déduction doit être faite. Il en est de même des arguments du S. Docteur. Or, un argument parfait, c'est-à-dire, offrant une suite de trois propositions, disposées de telle sorte que la dernière découle de de l'une des premières au moyen de l'autre, s'appelle syllogisme [1]. Cette escrime savante aiguise l'esprit, donne de viriles habitudes, assouplit et fortifie ses ressorts et en fait un instrument plus puissant et plus sûr

[1] Jean de Salisbury déclare qu'il ne connaît rien de plus propre à faire découvrir la vérité que la définition de la dialectique par Guillaume de Champeaux. En effet, l'invention ou dialectique ne consiste pas à construire des majeures, mais à trouver des mineures, c'est-à-dire des propositions plus voisines des faits, qui rapprochent par leurs intermédiaires efficaces les généralités de la majeure de la conclusion spéciale à laquelle le raisonnement aspire.

pour tous les travaux de la pensée. Ici, rien d'arbitraire, tout a de la rigueur et de la précision. C'est une œuvre de géométrie qui montre que deux termes, deux extrêmes, assimilés à deux grandeurs, ont entre eux tel rapport, sont égaux ou inégaux à une grandeur commune qui leur sert de mesure. Les deux premières propositions s'appellent prémisses, parce qu'elles sont les premières, et traînent, pour ainsi dire, la conclusion après elles. C'est-à-dire que le syllogisme est une manière de démontrer qu'une généralité quelconque a tels ou tels attributs, qu'un objet particulier rentre par les données qu'il présente dans cette généralité, que par conséquent il en a les attributs. De même donc que l'observation, la conscience, l'intuition, le raisonnement et l'analogie et la définition sont la forme intime de la philosophie de S. Thomas, le syllogisme en est la forme extérieure (1).

Dans le syllogisme une mineure particulière est le moyen qui détermine la déduction d'une conclusion particulière de la proposition générale qui la contient virtuellement. L'intelligence s'empare de cette forme déterminée et la fait passer à l'état d'effet (2). Or, l'art syllogistique a servi à polir et à façonner la rude enfance de nos temps modernes; « c'est à cette mâle école, dit M. Cousin, que se sont formés nos pères: il

(1) « Demonstratio est syllogismus faciens scire. Conclusiones autem demonstrationum sunt universales, sicut et principia. Est igitur in illâ virtute quæ est cognitio universalium. » S. Cont. Gent. l. 2, c. 73.

(2) « In sollygismis virtus propositionis universalis determinatur ad particularem conclusionem. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 99.

n'y a que de l'avantage à y retenir quelque temps la jeunesse actuelle [1]. »

On se soumet donc à cette discipline sévère ; mais comme elle tombe uniquement sur la forme, on ne croit pas que le syllogisme ait été, au moyen-âge, un bon guide. « Dans l'esprit de la scolastique dont le syllogisme est la méthode, les généralités, dit-on, les majeures ne pouvaient être discutées, l'autorité les posait, et une fois posées, vraies ou fausses, il fallait les adopter [2]. » Cette accusation est mal fondée. S. Thomas reconnaissait à la métaphysique le droit d'établir elle-même ses principes. Il y a d'ailleurs, dans le S. Docteur, une vraie analyse susceptible d'affecter les conséquences ou les principes. Or, diviser les objets autant que faire se peut, c'est-à-dire les analyser ; reconstruire et former un tout des parties divisées et successivement examinées, c'est ne se soumettre qu'à l'évidence [3].

D'où la philosophie nous est-elle venue ? Elle prend son origine, suivant Aristote, dans le désir de connaître : or, quelque précaution que l'on prenne dans cette recherche des choses éloignées, quelque surveillance

(1) Circulaire du 17 juillet 1840. Voyez Reid, Es. sur la logique d'Aristote.

(2) Cours de philosophie, par M. Ph. Damiron, tom. 1, p. 107. Heuchmann et Chrétien Korthalt ne traitent pas mieux la scolastique. (Leibnitz, Recueil de diverses pièces (1734). Par contre, quelques-uns des plus fervents Thomistes ont été portés par les historiens protestants à leurs catalogues des témoins de la vérité.

(3) « Veritas est solum circà compositionem et divisionem intellectus. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 79.

qu'on exerce en soi-même, on s'écarte toujours des voies frayées ; on se complaît toujours dans des habitudes d'indépendance et des idées qu'on ne doit qu'à ses propres efforts : c'est ce qui est arrivé à la philosophie scolastique (1). Là et partout ailleurs où le syllogisme est en usage, on *pose* d'abord le point de départ ; or, ce point de départ ne peut être autre chose que la *généralité*, de laquelle ensuite on va, par une série plus ou moins longue de termes intermédiaires, jusqu'à l'objet à éclaircir ; et si l'on trouve qu'elle lui convient, on tire la conclusion. On peut encore partir de cet objet et des données qu'il présente, pour s'élever successivement de degrés en degrés jusqu'à la *généralité* qui doit servir à en donner l'explication, et l'on conclut également.

En voici des exemples :

« Toute substance intelligente est indestructible. Or, l'âme de l'homme est une substance intelligente. Donc l'âme humaine est indestructible (2).

(1) Dictionnaire des sciences philosophiques, par une société de professeurs et de savants (1852), tom. 6, p. 157

(2) « Omnis substantia intellectualis est incorruptibilis. Anima autem hominis est substantia intellectualis. Oportet igitur animam humanam incorruptibilem esse. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 79.

« L'invention du syllogisme est une des plus belles et des plus importantes de l'esprit humain ; et l'on peut dire qu'un art d'infaillibilité y est contenu. » Leibnitz, Nouveaux Essais, liv. IV, c. 17. « Ce goût des distinctions subtiles, cette nécessité de diviser sans cesse les idées, d'en saisir les nuances fugitives, de les représenter par des mots nouveaux, tout cet appareil inventé pour embarrasser un ennemi dans la dispute ou pour échapper à ses piéges, fut la première origine de cette analyse philosophique qui, depuis, a été la source féconde de nos progrès. » Esquisse d'un tableau des connaissances humaines, par Condorcet, p. 177.

Dans l'*esprit* de tout philosophe la généralité : *toute substance* ne *peut être discutée*, la logique *pose* ce principe, c'est-à-dire ce jugement *général*, comme une règle à laquelle elle soumet les jugements dont elle veut prouver la vérité : elle saisit une analogie entre le cas particulier et le principe général, et *adopte* la démonstration. On se demande si l'âme humaine est indestructible ; et si la conclusion est bien tirée, la question est finie. En effet, si toute substance intelligente est indestructible, et que l'âme de l'homme soit une substance intelligente, il n'y a plus personne qui puisse nier que l'âme humaine ne soit indestructible.

Telle est la théorie syllogistique : en élevant, pour conclure, les idées au plus haut degré de généralité, elle fait *autorité* chez tous les philosophes, quoiqu'elle ne soit pas une méthode philosophique, c'est-à-dire une méthode générale de découverte. La force de cette démonstration est fondée sur la nature de l'esprit humain, qui est constitué de manière à ne pouvoir résister à l'évidence et à l'entraînement des axiomes qui établissent l'*autorité* invincible du raisonnement, en nous montrant ses déductions comme les résultats nécessaires et invariables des vérités de simple vue.

Qui *n'adopterait* la *majeure* et les conséquences *posées* du syllogisme suivant ?

«La félicité de l'homme consiste dans une opération parfaite de son intelligence. Or, dans la connaissance que nous donne la foi, l'opération intellectuelle est très imparfaite, en ce qui concerne l'intelligence elle-même, quoique l'objet soit d'une absolue perfection ; car l'intelligence ne comprend pas les choses qu'elle accepte

avec soumission. Donc la suprême félicité de l'homme n'est pas dans la connaissance de Dieu (1).»

Nulle autre *autorité* que celle de la raison a *posé* cette majeure. L'esprit d'analyse, c'est-à-dire d'indépendance, caractérise la philosophie de S. Thomas. Sa réflexion cherche la vérité en empruntant les principes à l'intuition, aussi bien qu'à l'observation et à la tradition. Et quelle plus grande autorité philosophique que celle de l'esprit humain? Les docteurs du moyen-âge argumentent librement. Ils ne réduisent pas la philosophie à la logique; ils ne la déshéritent pas du droit de parler aux hommes de Dieu, de la Providence, de leurs devoirs. Or, n'est-ce rien que de poser des principes? Une foi vive aux dogmes révélés n'empêchait pas les scolastiques de sonder les profondeurs du Christianisme pour en faire une démonstration scientifique. Ce n'est qu'en raisonnant qu'ils se sont emparés très-fortement des esprits et les ont maîtrisés.

«La félicité, dit S. Thomas, consiste dans la perfection d'une opération qui procède d'une vertu parfaite, intellectuelle ou morale; or, c'est à peine si, dans les dernières années, l'homme réussit à se perfectionner dans les sciences spéculatives; donc l'homme ne peut trouver dans cette vie le souverain et parfait bonheur (2).»

(1) «Felicitas enim est perfecta humani intellectus operatio. In cognitione autem fidei invenitur operatio intellectus imperfectissima quantum ad id quod est ex parte intellectus, quamvis maxima perfectio inveniatur ex parte objecti; non enim intellectus capit illud cui assentit credendo.» S. Contr. Gent., l. 3, c. 46.

(2) «Felicitas consistit in perfectâ operatione secundum virtutem per-

De telles *majeures* prouvent que la *scolastique discutait les principes*; qu'elle s'exprimait comme l'exige la raison. Cependant l'art de raisonner n'est pas l'unique mesure de l'évidence. Les plus fameux logiciens du 12e siècle conservèrent peu de crédit auprès des physiciens et des mathématiciens du 13e siècle, à l'esprit desquels avaient été présentés les formidables problèmes de l'origine et de la nature des idées, de l'essence et de l'être, de la matière première et du principe individuant, des idées divines et de leur éternelle permanence, opposées à l'existence éphémère des choses naturelles (1). »

S. Thomas distinguait et divisait; il ne suivait en réalité qu'un maître, la vérité. C'est ainsi que se forme cette langue nette, fière et pleine d'énergie, qui devait, avec le temps, perdre sa rudesse, mais non sa précision, et devenir notre langue nationale (2). La philosophie de notre siècle ne peut donc être, selon l'expression de M. Cousin, que le développement de la philosophie du moyen-âge. D'ailleurs, toutes les vérités nous sont primitivement données (3); et ces vérités n'ont

fectam vel intellectualem vel moralem; vix in ultimâ ætate homo ad perfectam speculationem scientiarum pervenire potest; non est igitur possibile in hâc vitâ ultimam hominis felicitatem esse perfectam. » S. Cont. Gent, l. 3, c. 48.

(1) Dictionnaire des sciences philosophiques, par une société de professeurs et de savants (1852), t. 6, p. 568.

(2) Voyez Thomasius, de Doctoribus scolasticis. S. René Taillandier, Jean Scot Erigène et la Philosophie scolastique. — Ch. de Rémusat, Abélard. — B. Haureau, de la Philosophie scolastique.

(3) «La tâche de la philosophie est de s'en rendre compte, de les constater et de les éclaircir.» Cours d'histoire de la Philos. (1829) par M. V. Cousin, t. 1, p. 137.

pas des majeures artificielles. S. Thomas consacra un chapitre tout entier pour établir que Dieu gouverne les autres êtres par le moyen des créatures intelligentes (1). Cela prouve que les scolastiques aimaient voir clair partout ; que l'objet à étudier, l'objet de la science, ce n'était pas précisément la philosophie d'Aristote mais la vérité (2). Notre saint Docteur avait pour but spécial de faire connaître la nature de toutes les espèces, leurs vertus et leurs accidents (3). Il approfondissait les choses, non-seulement en général, mais encore en elles-mêmes, voulant que les maîtres qui possèdent cette double puissance, conduisissent leurs disciples de la notion générale des principes à la notion propre

(1) Voyez le chapitre 78 du 3e liv. de S. Thomas contre les Gentils : «quod mediantibus creaturis intellectualibus aliæ creaturæ reguntur à Deo.»

(2) «La philosophie du moyen-âge, dit M. Franck, a l'Eglise dans l'ordre de la foi, et Aristote dans l'ordre de la raison. Cependant il lui reste encore une assez grande part de liberté : car le théologien et le philosophe se trouvant dans ce temps presque toujours réunis dans la même personne, il arrive nécessairement, malgré les limites tracées d'avance, que les raisonnemens de l'un tendent à se mettre d'accord avec les croyances de l'autre, qu'on cherche à comprendre après coup ce qu'on a d'abord résolu de croire, *fides quærens intellectum*, comme dit S. Anselme de Cantorbéry.» Diction. des sciences philos., tom. 5, p. 83. «On trouve chez les Scolastiques plus d'inclination à une philosophie indépendante, que n'en feraient attendre les circonstances où ils ont vécu.» Histoire de la Philosophie morale, par M. H. Poret, p. 74. Scot Erigène n'avait point été un disciple du péripatétisme ; S. Anselme n'en adoptait ni les principes, ni les méthodes, ni la langue.

(3) « Pertinet igitur ad perfectiones intellectuales substantiæ ut omnium specierum naturas et vertutes et propria accidentia cognoscat. S. Cont. Gent., l. 3, c. 90.

des conclusions (1). Dans les événemens humains, il tenait plus grand compte de l'intelligence qui s'y déploie que du bruit qu'ils font et proclamait hautement son entière adhésion à une vie occupée de réflexions et d'études. En Dieu lui-même s'éveille une tendre sollicitude pour les efforts de l'intelligence (2). Or, il y avait dans celle de S. Thomas, outre l'élément déductif, l'élément intuitif et inductif, c'est-à-dire ce qui fait la possibilité et la valeur de toutes les sciences humaines (3).

(1) «Videmus autem quod videntes naturaliter, quia est aliquod scire desiderant quod est ipsum, quod est intelligere ejus substantiam.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 50.

(2) «Deus maximè curat de his qui diligunt intellectum, tanquàm de suis amicis ; ex quo etiàm habetur quod maximè substantias intellectuales amat.» S. Cont. Gent.., l. 3, c. 90.

(3) La théorie de l'induction se trouve aussi dans la logique d'Aristote, Analyt. prim., l. 2, c. 23. Analyt. post., l. 1, c. 18, l. 2, c. 5. Top. l. 1, c. 12. Elle a été exposée de nouveau par M. Ravaisson, dans son Essai sur la Métap. d'Arist., l. 3, c. 2.

DE LA DÉFINITION ET DE SES RÈGLES,

D'APRÈS S. THOMAS.

La définition a deux procédés, la généralisation et la division. En effet, la définition est double; elle se fait par le genre et par la différence [1]. Le propre de la définition par le genre est d'établir dans la discussion, en laissant là les exemples qui sont toujours des particularités, non ce qui constitue la différence, parce qu'alors le genre se trouverait énoncé deux fois dans la définition de l'espèce, mais la nature, l'idée générale de la chose en question; idée générale, qui doit dominer tous les exemples particuliers et les contenir tous dans ce qu'ils ont de commun entre eux; cette définition a donc pour principe la généralisation. Et réciproquement, la division de l'idée générale, non dans toutes les particularités indéfinies où elle peut se rencontrer, mais dans ses élémens essentiels, c'est-à-dire en dehors de ce qui est compris sous la raison du genre, est le principe de la définition par la différence [2].

(1) « Omnis definitio est ex genere et ex differentiis. » S. Cont. Gent., l. 1., c. 25.

(2) « Nulla autem differentia participat genus, ità scilicet quod genus sit in ratione differentiæ; quia sic genus poneretur his in definitione speciei. Sed oportet differentiam esse præter id quod intelligitur in ratione generis. » Ib.

Le S. Docteur ne confond pas les définitions des noms avec les définitions des choses : les premières sont arbitraires ; les dernières ne dépendent pas de nous (1). Il y a trois choses nécessaires à une bonne définition :

1° elle doit être universelle ; 2° propre ; 3° claire.

1° Elle doit être universelle, c'est-à-dire comprendre tout le défini et toutes les parties qui concordent entre elles (2) ; 2° elle doit être propre, c'est-à-dire ne convenir qu'au défini (3) ; 3° elle doit être claire, c'est-à-dire, nous servir à avoir une idée plus nette et plus distincte de la chose qu'on définit (4). Et comme il n'y a rien de plus important que de bien diviser et de bien définir, le S. Docteur distribuait les objets qu'il voulait voir et étudier en plusieurs parties ou points de vue, et rappelait sans cesse leur enchaînement dans l'économie de la composition générale (5).

Mais si la division repose sur la généralisation, la généralisation repose évidemment sur la théorie des idées, laquelle est ainsi le fondement de la philosophie de Platon.

(1) « Definitio enim significat quid est res. Sola autem accidentia sunt in re aliquâ, præter essentiam ejus. » Ibid. l. 21. Port-Royal adopte la définition de S. Thomas.

(2) « Definitio falsa, si partes definitionis non cohæreant in invicem. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 59.

(3) « Falsa secundam hanc rem, prout definitio circuli accipitur ut trianguli. » Ibid.

(4) Voyez le ch. 59 du 1er livre de la Somme contre les Gentils : Comment la définition est fausse.

(5) » Principium diversitatis individuorum ejusdem speciei est divisio materiæ secundum quantitatem. » S. Thomas.

DU LANGAGE,

CONSIDÉRÉ COMME MOYEN DE COMMUNIQUER, DE CONSERVER ET D'ACQUÉRIR LES CONNAISSANCES, D'APRÈS S. THOMAS.

La parole extérieure, auxiliaire de la généralisation et du raisonnement, ne produit pas la pensée, car elle n'est pas l'activité qui pense, ni le développement de cette activité : elle est une simple excitation, c'est-à-dire le corps de la pensée, le signe de la pensée [1], en d'autres termes, l'image de l'intelligence [2]. Son origine est divine, mais elle ne se transmet pas comme un commandement. Le langage est nécessaire pour former la pensée, ou pour la faire exister à l'état réfléchi, c'est-à-dire avec conscience d'elle-même. La faculté de parler n'est pas seulement une faculté intellectuelle, un moyen de développement pour l'intelligence ; elle est aussi une faculté spéciale, une condition nécessaire pour qu'elle passe de l'acte premier à l'acte se-

(1) « Est quædam similitudo concepta intellectu de re intellectâ et ipsa intentio verbum interius nominatur. » S. Cont. Gent., l. 4, c. XI. «Loquela quæ manifestatio est cordis, ad partem intellectivam pertinet.» Opusc. 20, l. 4, c. 3.

(2) « Ea quæ homo cognoscit in notitiam alterius producere convenienter non potest, nisi per sermonem. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 64.

cond, pour qu'elle s'exerce, pour qu'elle jouisse d'elle-même. Otez ce puissant moyen de communication, et la société ne recueillerait aucun fruit de ses travaux.

La question du langage a soulevé d'innombrables problèmes. D'accord sur son influence, les philosophes ne se sont pas entendus sur le mode de son exercice. Sans s'expliquer sur le point délicat de savoir si Dieu a créé l'homme parlant, ou s'il lui a donné la parole après l'avoir créé; sans décider si Dieu lui a inspiré l'idée du langage, comme aux prophètes l'esprit de prophétie, ou enseigné par voie de révélation externe un langage primitif, S. Thomas ne s'occupa que de la question psychologique, c'est-à-dire qu'à démontrer l'union intime de la pensée et du langage. Or, comme le langage affecte les idées dans leur réalité effective, il joue un rôle aussi considérable que l'intelligence, c'est-à-dire qu'il porte partout la lumière.

Il doit être considéré sous un triple rapport : comme moyen de communiquer, de conserver et d'acquérir des connaissances (1). De là, le commerce des esprits à travers l'espace et le temps, commerce qui, sans parler des mille bienfaits dont l'espèce humaine lui est redevable, exhausse de siècle en siècle la base sur laquelle la pensée s'appuie (2).

Mais quelle est l'influence du langage sur l'esprit en général? Quelle est son influence sur chacune de nos

(1) « Voces eodem modo recipiunt veritatis prædicationem, sicut intellectus quos significant. » Q. quodl. q. de Veritate, a. 3.

(2) « Datus est ei (homini) loquelæ usus, per cujus officium veritatem quam aliquis mente recipit alteri manifestare. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 47.

facultés? Sous le premier point de vue, cette influence peut être directe ou indirecte. Le génie d'une langue se compose de la religion, des institutions politiques, des mœurs et des usages d'un peuple. C'est une monnaie dont la pensée est la valeur, dont le son est le signe sensible. L'on connaît l'impulsion, l'animation et la vie que la parole reçoit de celui qui parle, s'il est doué de cette puissance de talent qui soulève ou calme les flots de tout un peuple. Mais les auditeurs, à leur tour, sentent leurs natures généreuses s'échauffer, se vivifier, en entendant exprimer avec passion les besoins qu'ils éprouvent, les nécessités qui les tourmentent et les maux qui les travaillent. Pressés de désirs, agités, impétueux, ils viennent au talent et l'écoutent (1).

Quant à l'influence du langage sur chacune de nos facultés, il est pour elles un instrument d'analyse et de synthèse tout à la fois. Un examen des diverses parties du discours ferait voir clairement leurs rapports avec toutes les classes d'idées renfermées dans la pensée. Mais s'il n'y a que trois éléments dans le langage, ces éléments ne se trouvent pas complètement isolés : la synthèse triomphe au sein de cette analyse imparfaite.

Il y a deux sortes de civilisations, la civilisation mécanique et la civilisation morale. La première agit sur la matière ; la deuxième, sur les intelligences.

(1) « Si quis intellectus sit tantæ virtutis quod suâ conceptione res possit causare, quam quidem conceptionem, vocis officio, producentis effectibus quodammodo præsentat; ex intellectu autem ejus ad quem sermo dirigitur, sicut quum, per significationem vocis in intellectum receptam, audiens inducitur ad aliquid faciendum. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 105.

INFLUENCE DES SIGNES DU LANGAGE

SUR LE DÉVELOPPEMENT DE L'INTELLIGENCE,

D'APRÈS S. THOMAS.

Un signe, dans son acceptation la plus étendue, est un fait présent, sensible, qui nous représente un autre absent, éloigné, inaccessible à nos sens. Dans le sujet que nous traitons, les signes sont les moyens dont l'homme se sert pour communiquer avec ses semblables et pour s'entretenir avec lui-même, c'est-à-dire pour arrêter et développer sa propre pensée. En effet, la pensée est un discours intérieur ; et ce discours manifeste avec autant de force que de rapidité les mouvements intérieurs de l'âme. Mais comme il les exprime dans leur plus grande généralité, il est purement synthétique, et il ne peut suffire qu'aux esprits dont les sentiments et les pensées sont encore enveloppés. C'est l'intelligence qui féconde les données primitives de la conscience, des sens et de la raison [1].

L'histoire renferme plusieurs modèles du langage symbolique. Cette représentation laisse entrevoir à

[1] « Intelligimus intellectu, qui est virtus à quâ egreditur talis operatio. » S. Cont. Gent., l. 1, l. 3 c. 42.

travers son sens propre, un sens figuré analogue [1]. La scène que les Scythes jouèrent devant Darius fut aussi bien comprise que les têtes de pavot abattues par la main de Tarquin et que le cercle de Popilius [2]. Les signes sont l'expression de la pensée, à laquelle ils donnent un corps, une réalité objective. Ainsi s'établit sous mille formes et de mille manières le commerce des esprits avec les esprits, des consciences avec les consciences [3].

Les choses de ce monde, dit Mgr. Dupanloup, sont le grand intérêt de l'humanité ; après les choses, les idées qui les représentent; après les idées, les mots qui les expriment. Mais la corrélation est si étroite ici, et le lien si fort, que les mots ne peuvent périr ou se corrompre sans entraîner et sans perdre ou corrompre avec eux les idées et les choses [4]. Si toute idée est une puissance qui s'appuie sur une famille plus ou moins nombreuse de mots analogues, qu'elle crée à son image et qu'elle éclaire, les représentants de l'idée n'exercent pas moins un empire sur les intelligences. Et si une seule parole ne suffit pas pour exprimer leurs pensées, ils cherchent à acquérir des expressions nouvelles, à mesure que les lumières s'accroissent, et à

(1) « Species enim intelligibilis principium formale est intellectualis operationis. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 46.

(2) « Per speciem intelligibilem fit intellectus intelligens actu, sicut per speciem sensibilem sensus est actu sentiens. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 46.

(3) « Signis autem non utimur nisi ad alios intelligentes. » S. Cont. Gent., l. 5, c. 105.

(4) Discours Académique.

multiplier les termes en les variant, pour énoncer, par des signes divers, les conceptions de l'intelligence (1).

Les différentes modifications de l'esprit de l'homme se donnent ainsi en spectacle à des intelligences étrangères dans certains mouvements organiques qui aspirent à les représenter. De la collection plus ou moins vaste de ces mouvements corporels se forme une langue, qui fait naître la richesse intellectuelle et qui devient le patrimoine et la gloire et l'humanité (2).

(1) « Nam et homo quum mentis conceptum uno vocali verbo videt sufficienter exprimi non posse, verba diversi modo multiplicat ad exprimendam per diversa suæ mentis conceptionem, » S. Cont. Gent., l. 3, c. 97.

(2) « In hominis ratione contingit, quæ, quia ex sensibilibus et per signa quædam colligit veritatem. » S. Cont. Gent., l. 4, c. 55.

MORALE PHILOSOPHIQUE DE S. THOMAS.

La morale philosophique de S. Thomas est une application de la théorie du vrai. Elle se dessine avec la précision de la science, et compte parmi les œuvres les plus pures de l'intelligence.

Si nous n'étions qu'un esprit, il n'y aurait que des vérités spéculatives; mais pour un être actif et volontaire les vérités deviennent pratiques ([1]). L'obligation résultant de ces vérités est générale; nul ne peut se soustraire aux lois systématiquement enchaînées à un principe commun. A l'extrémité de toutes les avenues que suit un raisonnement, il y a une vérité absolue ([2]). Or, toutes les vérités s'unissant, s'enflammant et se confondant dans un même élan d'amour, S. Thomas assimile donc, quant à la méthode, la morale philosophique

([1]) Intellectus enim *speculativus* vocatur, cum id quod apprehendit non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem; *practicus* verò, cum hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. » 1. q. 79. art. 11.

([2]) « Operativa ratio et speculativa conveniunt in hoc quod, sicut ratio speculativa incipit ab aliquo principio et per media devenit in conclusionem intentam, ità ratio operativa incipit ab aliquo principio et per aliqua media devenit in operationem vel operatum quod intenditur. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 97

aux investigations scientifiques ([1]). A l'aide de l'observation interne, il étudie l'homme dans ses facultés intellectuelles et pénètre dans le sanctuaire de l'âme, pour y examiner les différents phénomènes dont elle est le théâtre ([2]).

La morale philosophique du S. Docteur offre donc les caractères et la liaison d'un système ([3]). Elle traite avec ordre, clarté et mesure, de la destinée humaine, des moyens de l'atteindre, du bien et du mal, des motifs et des règles de nos actions, de nos devoirs, et donne pour couronnement à la philosophie les préceptes et les conseils de l'Evangile ([4]).

Le rapport de la religion à la morale, en tant que la raison peut le découvrir, ne fut jamais mieux établi que dans la première seconde. Elle étend les pensées dont elle nous présente le germe, et reste toute parfumée du plus doux arôme chrétien.

([1]) « Optima autem hominis operatio, secundum id quod est proprium hominis est in comparatione ad perfectissima objecta intellectus vel rationis. » Ibid., c. 35.

([2]) « La première section de la seconde partie (prima secundæ) est un véritable traité de morale, fondé sur une psychologie très analytique. » Revue des cours publics, 8 juin 1856, p. 359.

([3]) S. Thomas resta donc toujours fidèle à l'esprit philosophique et le transporta dans la morale. » Cours de l'histoire de la philosophie, par M. V. Cousin (1829), tom. I, p. 159.

([4]) Voyez les études de Théologie, de Philosophie et d'Histoire, par les PP. Ch. Daniel et J. Gagarin, tom. I, p. 228.

DE LA DESTINÉE HUMAINE,

D'APRÈS S. THOMAS.

Cette question est dans l'ordre pratique ce que la question de certitude est dans l'ordre psychologique, c'est-à-dire le complément de la définition de la nature humaine. Pour connaître notre destinée, il faut d'abord se connaître soi-même (1). Qui suis-je? Quelle est mon origine ? Quelle est ma fin (2) ? Nulle philosophie, si l'on ne résout, d'une manière générale et absolue ces demandes. Elles sont d'une importance à qui tout cède.

Il y a partout deux parties, savoir : le principe, le fond de toute existence particulière et la forme de cette existence (3). Mais, après cette recherche se présente

(1) Il suffit d'élever quelqu'une des questions, qui reviennent à celles-ci : Pourquoi suis-je ce que je suis? etc. Essais de philos., par M. Ch. de Rémusat, tom. 2, p. 343.

(2) « Qu'ai-je été? Que deviendrai-je ? Mon âme quelle es-tu? D'où viens-tu? Qui t'a chargée de porter un cadavre? Comment es-tu mêlée à la matière, esprit et chair?» S. Grégoire de Nazianze. Voyez le ch. 1er du 3e livre de la Somme contre les Gentils : De la fin des êtres.

(3) « Substantia composita sit actu existens per formam. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 20.

la question de la fin de l'existence et de la forme. L'esprit humain n'admet pas plus un objet sans but qu'un fait sans cause. La vue même de la diversité des êtres réveille la diversité des buts (1). Chercher la cause et la fin des êtres, voilà toute la science (2). Aussi le fond de toutes les questions morales est-il de déterminer la fin de l'homme. Si elle n'était pas surnaturelle, Dieu n'avait qu'à construire des machines sans liberté ; mais comme tout être a une fin, et que cette fin est conforme à la nature des êtres et à leurs lois, l'être qui agit par son intelligence et par sa volonté se mêle à l'intelligence et à la volonté infinies en obéissant librement à sa voix (3). Et comme le bien est la fin de chaque être (4), Dieu est la fin des êtres, puisqu'ils ont en lui le principe de leur être, le principe de leur conservation, de leur développement et de leur assimilation avec l'être infini (5). Par l'intelligence, l'âme participe à ce qui est beau, et c'est elle qui donne la beauté à tout le reste, d'abord aux belles actions, puis aux belles connaissances (6). S. Thomas termine ses recherches sur notre destinée en s'inspirant des enseignements du Christianisme (7).

(1) « Omnia ordinantur in finem. » Ibid., cap. 17.

(2) « Agens per intellectum agit propter finem. » Ibid., c. 2.

(3) « Agunt enim præconcipientes in intellectu id quod per actionem consequuntur, et ex tali præconceptione agunt. » Ib., c. 16.

(4) « Finis cujuslibet rei est bonum. » Ib., c. 16.

(5) « Finis autem rerum ultimus est assimilari ad Deum. » Ib., c. 24.

(6) « De agentibus autem per intellectum non est dubium quin agant propter finem. » Ib., c. 2.

(7) Voyez : De la religion naturelle, par M. J. Simon, 3e édit., p. 310.

Par cela seul que l'homme existe, il obéit à des lois. Or, ces lois qui président au développement d'un être quelconque, doivent harmoniser avec la destination de cet être (1). Et comme l'homme seul peut connaître Dieu et l'aimer, la contemplation de l'éternelle vérité est la fin de l'homme (2). L'âme, perfectionnée par les vertus et par la grâce, resplendit pleine du divin, d'où s'épanche toute beauté (3). Aussi sentons-nous le besoin d'aspirer à un monde meilleur. Notre patrie, c'est la région d'où nous sommes descendus ici-bas. Mais comment y revenir? en connaissant la route qui y conduit (4), c'est-à-dire Jésus-Christ (5). Rentrez donc en vous-mêmes, et exa-

« Il est impossible d'exprimer avec l'exactitude du langage philosophique ces idées. (Le mystère de notre destinée.) » Essais de Phil. par M. Ch. de Rémusat, tom. 2, p. 576.

(1) « Omnes res naturales sunt ordinatæ, et dispositæ ad suos effectus convenienter. » Q. quodl. q. de Voluntate, a. 1. « Omnes creaturæ ordinantur ad Deum, et sicut ad principium et sicut ad finem. » Q. VII, de simpl. Div. ess. art. IX.

(2) « Finis igitur hominis est pervenire ad veritatis contemplationem. » S. Cont. Gent. l. 2, c. 83.

(3) « Finis autem animæ humanæ et ultima ejus perfectio est quod pertingat ad primum principium, quod est Deus. » Ib., c. 87. Finis autem ultimus substantiæ intellectualis est Deus. » Ibid., l. 3, c. 26.

(4) « Dirigi in finem non possunt, nisi illa quæ finem cognoscunt. » Q. quodl. q. de Voluntate, a. 1. « Omnes conveniunt in appetitu finis ultimi; quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quæ est ratio ultimi finis; sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine. » Etenim « illi qui peccant avertantur ab eo, etc. 1. 2. q. 1. a, 7. et ad. l.

(5) « Christi humanitas via est quâ ad divinitatem pervenitur. » Op. 2, c. 2.

minez-vous. Si vous n'y trouvez pas encore la beauté, faites comme l'artiste qui retranche, enlève, polit, épure, jusqu'à ce qu'il ait orné sa statue de tous les traits de la beauté (1). Car l'homme a une fin, à laquelle sa vie et sa conduite tendent naturellement, puisqu'il est conduit par sa raison qui n'agit pas sans but (2). Ajoutez à la lumière naturelle la foi, et vous aurez un certain avant-goût de cette connaissance qui nous rend heureux dans l'avenir. (3).

(1) « Ut scilicet ipsam primam veritatem videat in seipsa. » S. Cont-Gent., l. 3, c. 147.

(2) « Hominis autem est alicujus finis, ad quem tota vita ejus et actus ordinatur, cum sit agens per intellectum, cujus est manifestè propter finem operatur. » Opusc. 20, l. 1, c. 1.

(3) « Fides autem prælibatio quædam est illius cognitionis, quæ nos in futuro beatos facit. » Opusc. 2, c. 2.

DU BONHEUR,

D'APRÈS S. THOMAS.

Cette question a toujours été le fond de la philosophie (1). Qu'est-ce que donc le bonheur? C'est le développement parallèle de toutes les forces spirituelles (2); en d'autres termes, c'est un état parfait en raison de la réunion de tous les biens (3). Tous les hommes poursuivent le bonheur par leurs vœux; il est l'unique fin du désir moral, comme la science est la fin du désir intellectuel (4), le premier de tous les

(1) « Qui de summo bono dissentit, de totâ philosophiæ ratione disputat. » Cicer., de Fin. boni et mali, c. 5. C'est parce que Socrate mit tous les esprits à la recherche de la solution du bonheur, qu'il fut déclaré par l'oracle de Delphes le plus sage des hommes. Quel est pour l'homme le bonheur, le souverain bien? Cette question est examinée dans le dialogue de Platon intitulé Philèbe ou du plaisir. Le Théète est consacré à la réfutation du principe du plaisir, le Philèbe à celle de la conséquence.

(2) « Felicitas plena sufficientia omnium bonorum. » S. Cont. Gent., l. 3. c. 63.

(3) « Status omnium bonorum congregatione perfectus. » Ib.

(4) « Felicitas est ultimus finis quem homo naturaliter desiderat.» Ibid. l. 3., c. 48. Finis hominis est felicitas, in quem tendit naturale ejus desiderium, etc. Ib. c. 44.» Bonum est quod omnia appetunt.» Ibid. c. 3. « Ultimus finis hominis felicitas sive beatitudo nominatur; hoc enim est quod omnis substantia intellectualis desiderat, tanquam ultimum finem et propter se tantum.» Ib. c. 25.

objets voulus ([1]), le terme de toutes nos actions, l'expression de toutes les bouches, le but de toutes les entreprises. Ce sentiment qui nous arrache nos premiers cris, se mêle encore à nos derniers soupirs ([2]).

Depuis le printemps de leurs jours jusqu'à l'automne de leurs années, les hommes aspirent tous à cueillir des fruits, qui tantôt leur échappent, tantôt ne présentent à leur avidité qu'une douceur passagère, suivie d'une longue amertume. L'un, dès son premier pas dans la carrière de la vie, est ébloui de l'éclat des richesses : sa convoitise croît avec le nombre de ses années, et bientôt un vil métal devient son idole, à laquelle il sacrifie son repos, sa santé, peut-être la vertu même, l'honneur et l'amitié ([3]). Un autre, épris de grossières voluptés, rassasie tour-à-tour et irrite les sens pour les rassasier encore, court au-devant des infirmités, paie de courts plaisirs par de cruels remords, et, au lieu du bonheur qu'il cherchait, ne trouve dans les corbeilles de fleurs que l'aspic de Cléopâtre ([4]). Celui-ci boit dans la coupe de l'ambition, se glisse

([1]) « Primum autem volitum intellectualis naturæ est ipsa beatitudo sive felicitas. » S. Cont. Gent., l. 3., c. 26.

([2]) « Omnia bonum appetunt. » Q. Quodl. q. de Voluntate, a. 1. « Videmus hominis beatitudinis desiderium naturaliter inesse. » S. Cont. Gent., l. 4. c. 54.

([3]) « Felicitas non consistit in divitiis. » Ib., l. 3. c. 30. « Si on appelle bonheur une situation de l'homme, comme des richesses, de la puissance, de la réputation, on ne se trompe pas moins. » Voltaire, Dict. philos. article Bien, souverain bien.

([4]) « Felicitas humana non consistit in delectationibus corporalibus. » Ib., c. 27.

dans le sentier tortueux de l'intrigue, s'abaisse pour se grandir, rampe pour s'élever (1), et s'immolerait cent fois en retour d'un peu de gloire (2). Or, ni les richesses, ni les honneurs, ni les plaisirs, ni les biens du corps, ne peuvent remplir le vide du cœur (3). Nos facultés intellectuelles et morales ne trouvent que dans la contemplation de la vérité cette satisfaction parfaite, cette plénitude de jouissance, qui est le terme du désir (4).

Non seulement l'individu sensible recherche le bonheur, mais le jugement rationnel le réclame. C'est pour ce motif que les philosophes persuadèrent aux hommes de rejeter les affections mauvaises et de rechercher des plaisirs plus nobles, plus dignes d'une créature créée à l'image de Dieu (5). Les bonnes habitudes qui dirigent la pensée ont leur récompense dans la possession de la vérité, où elles conduisent; et plus ces vérités sont sublimes, plus la possession en est douce et précieuse. La science ne doit pas être un joyau inutile, la parure des civilisations avancées, sans être leur aiguillon et leur ressort. La vertu et la

(1) « Felicitas non consistit in honoribus. » Ibid., c. 28.

(2) « Felicitas non consistit in gloria humana. » Ibid., c. 29. « Humanæ gloriæ cupido animi magnitudinem aufert. » Opusc. 20, l. 1, c. 7.

(3) « Felicitas non consistit in bonis corporis. » Ibid., c. 32.

(4) « Ultima hominis felicitas consistit in contemplatione veritatis. » Ibid., c. 37.

(5) « Philosophis cura fuit ad hoc, ut homines à sensibilibus delectationibus ad honestatem perducerent, ostendere esse alia bona, his sensibilibus potiora, quorum gustu multò suavius qui vacant activis vel contemplativis virtutibus delectantur. » S. Cont. Gent., l. 1., c. 5.

science s'appellent l'une l'autre et sont soumises à une influence réciproque. Faire et savoir sont comme deux miroirs qui doublent l'ardeur de leurs feux en se les renvoyant. C'est à cette double bonne foi de la science dans la vertu et de la vertu dans la science qu'est attachée l'autorité d'un philosophe (1).

Il est pour l'homme laborieux des joies ineffables que ne connaissent pas les sens. Le plaisir physique n'assemble que des corps ; le plaisir intellectuel réunit les âmes. Ce dernier ne s'épuise jamais : il transfère la jouissance sur de nouveaux théâtres. Les prédestinés marchent dans une route lumineuse, qui varie sans cesse. Si le dernier degré de la science était franchi, le saint deviendrait stationnaire, ou plutôt il se confondrait avec la source de tous les biens ; mais Dieu étant infini dans sa puissance, rien ne s'oppose à ce que l'intelligence gravite éternellement vers ce foyer de science sans jamais s'y perdre (2). L'opinion de S. Thomas, basée sur les perfections divines, s'accorde avec l'idée qu'il nous est permis de former de l'homme, dont la nature n'a rien de fixe et d'immuable (3).

(1) « Je ne connais rien de plus estimable dans le monde, après l'homme vertueux, que l'homme savant, si toutefois on peut séparer les sciences de la vertu. Que de sacrifices et de privations n'exigent pas leurs études ! etc.» Œuvres complètes de Bernardin de S. Pierre, tom. 2., p. 2.

(2) « Anima conjungatur per intellectum rebus divinis. » S. Thomas. « Autant que Dieu restera à l'âme, autant vivra notre intelligence, et quoi qu'il arrive de nos sens et de notre corps, la vie de notre raison est en sûreté. » De la Connaissance de Dieu, et de soi-même, par Bossuet. « L'âme s'unit à Dieu qui est le vrai principe de l'intelligence. » Ibid.

(3) Voyez la théorie de l'avenir, par Turlot.

Le bonheur suprême ne germe pas au sein des choses terrestres (1). Il nous est promis, il ne nous est pas encore accordé. Nos mains se crisperaient en vain pour le saisir; et, quand nous croyons le posséder, il intervient quelque influence supérieure, quelque invisible et mystérieux obstacle qui le détruit. D'ailleurs, le bonheur jure avec la condition de l'homme ici-bas. Tant qu'il sera ce qu'il est, une faible créature marchant sur des tombeaux pour y chercher le sien, le mot bonheur n'est qu'une ironie de la langue appliquée à l'homme. Tout l'art du monde ne couvrira pas l'épine qui est sous une rose, n'adoucira point l'amertume qui est au fond d'un breuvage emmiellé (2). Si donc tous les plaisirs de ce monde étaient à nos pieds, il ne vaudrait pas la peine de se baisser pour les ramasser (3). La béatitude suppose l'impossibilité de tout désir ultérieur ; elle ne peut donc se rencontrer que dans la perfection et la satisfaction complète des facultés humaines. Or, de ces facultés la raison

(1) Voyez le chap. 48 du 3e livre de la Somme contre les Gentils : « La félicité suprême de l'homme n'est pas dans cette vie. » « Le bonheur n'est pas fait pour ce globe terraqué : cherchez ailleurs.» Voltaire, Dict. philos. art. Bien, souverain bien. Oeuvres complètes, tom. 30, p. 9.

(2) « Non igitur terrenum aliquod beatum facere potest. » Opusc. 20, l. 1, c. 8.

(3) « Est igitur hominis desiderium naturale ad hoc quod in felicitate stabiliatur. » S. Cont. Gent., l. 3., c. 48. « Beatitudo hominis perfecta in divinâ fruitione consistit. » S. Cont. Gent., l. 4., c. 54.

« Au ciel, disait, deux jours avant sa mort, Mgr. Sibour à son secrétaire, nous connaîtrons, dans ses détails, l'œuvre de la création, l'œuvre bien plus admirable de la Rédemption : les mondes créés et possibles, nous verrons tout en Dieu. » Lettre de M. l'abbé Culotti à M. Poujoulat, sur la vie intime de Mgr. Sibour.

est celle qui domine toutes les autres ; elle ne se rassasie que de la contemplation de la vérité, et toute vérité repose dans l'entendement divin (1). La béatitude consiste donc dans la vision de Dieu (2).

De cette croyance naît en nous une conviction philosophique ou religieuse, qui nous constitue en présence des maux de cette vie, ne nous abandonne plus ensuite, nous sert à les supporter, à compter sur Dieu qui déjà pour le présent, mais surtout pour l'avenir, a dans les trésors de sa bonté des remèdes certains à nos douleurs, et des prix dignes de nos mérites.

(1) « In quantum ergò quælibet mens quidquid per certitudinem cognoscit in his principiis intuetur, secundum quæ de omnibus judicatur, factâ resolutione in ipsâ, dicitur omnia in divinâ veritate vel in rationibus æternis videre et secundum eas de omnibus judicare. » S. Cont. Gent., l. 3., c. 47.

(2) 1a 2ae, q. 3. 4.

MOYENS D'ARRIVER A NOTRE FIN DERNIÈRE,

D'APRÈS S. THOMAS.

Dans tout ce qui tend à un but déterminé, d'une manière ou d'une autre, il faut une direction quelconque, qui mène directement à la fin qu'on a en vue (1). Or, les hommes arrivent à leur fin par la connaissance et l'amour de Dieu (2). La connaissance de Dieu développe et perfectionne l'intelligence; l'amour de Dieu développe et perfectionne la volonté (3). Et comme la vie humaine n'est qu'un composé d'habitudes, il importe que nous ayons les habitudes de l'esprit, c'est-à-dire la foi; les habitudes du cœur, c'est-à-dire les bons sentiments, en d'autres termes, les vertus (4).

(1) «In omnibus autem quæ ad finem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directè debitum perveniatur ad finem.» Opusc. 20, l. 1, c. 1.

(2) « Constat ultimum universi Deum esse, quem sola intellectualis creatura consequitur in seipso, eum scilicet cognoscendo et amando. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 112.

(3) « Duo enim sunt in homine quibus Deo potest adhærere, intellectus scilicet et voluntas. » Ib., c. 116.

(4) « Ad felicitatem per virtutem pervenitur.» Ib., c. 28. « Manifestum est quod beatitudo virtutis est præmium. » Ib., l. 4, c. 54. « Homo pervenit ad ultinum finem per actus virtutum; felicitas enim virtutis præmium ponitur.» Ib., l. 3, c. 148.

Partout où se déploie l'intelligence pour produire des chefs-d'œuvre de la pensée, de l'art, de la poésie, de l'éloquence, de l'industrie, elle reçoit la consécration de l'immortalité. Les plus nobles créatures sont les plus éclairées; elles participent plus abondamment que les autres à la puissance de Dieu ([1]).

Mais l'accroissement de la science ne forme qu'une des conditions du progrès; il y a encore la nature obligatoire de la vérité, c'est-à-dire l'ordre pratique. Le bonheur n'est réservé qu'à ceux qui n'incarnent pas leurs sublimes espérances dans la boue qu'ils foulent aux pieds, et qui appliquent librement leur activité à dompter leurs penchants terrestres ([2]). L'amour de Dieu et du prochain est la puissance régénératrice de tout bien, de tout ordre et de toute félicité possibles ([3]). C'est le foyer d'où s'élancent ces vives flammes qui alimentent et raniment le brasier qui les a produites.

Cependant les seules lumières de l'entendement et les seules forces de la volonté ne conduisent pas à la gloire céleste ([4]). Les vertus naturelles, si réelles

([1]) « Inter omnes autem creaturas sunt supremæ intellectuales..... ampliùs de virtute divinæ Providentiæ participant. » Ib., c. 78.

([2]) « Felicitas non competit nisi voluntariè agentibus, qui sunt domini sui actus. » Ib., c. 98.

([3]) Voyez le ch. 116 et 117 du 3e livre de la Somme contre les Gentils : L'amour de Dieu et du prochain est la fin de la loi divine.

([4]) « Per rationem naturalem in ipsum (finem supernaturalem) attingere non potest, eò quod facultatem naturalem excedit. » Ib., c. 149. « Finis autem ultimus, ad quem homo per auxilium divinum gratiæ perducitur, est visio Dei per essentiam, quæ propria est ipsius rei, et sic hoc finale bonum communicatur homini à Deo; non potest igitur homo ad

qu'elles soient, ne sont pas l'expression complète du devoir. Notre fin dernière étant la vision de Dieu, et cette vision appartenant en propre à Dieu, il s'en suit que l'on n'y arrive que par l'union avec Dieu, c'est-à-dire par sa grâce (1).

Les exemples sont aussi une excellente préparation à ce secours céleste : ils réunissent et accordent en eux le fait avec l'intention, l'exécution avec le dessein, ce qui finit avec ce qui commence l'œuvre ; ils témoignent de la foi au bien par la meilleure de toutes les preuves, la pratique jointe à la pensée. Comment n'entraîneraient-ils pas les hommes et ne les enflammeraient-ils pas d'un dévouement sublime ? Les bons exemples sont des messagers que Dieu envoie aux hommes pour leur annoncer ses bienfaits et leur enseigner à s'en rendre dignes. Pour peu qu'il s'y joigne quelques saintes paroles, et la vertu brillera dans les âmes (2).

Mais il y a mieux que les bons exemples et les saintes paroles : il y a les bonnes natures, source de bons exemples ; il y a ces âmes douces et modestes,

hunc finem perduci, nisi uniatur Deo per conformitatem voluntatis, qui est proprius effectus dilectionis. » Ib., c. 91.

(1) « Necesse est ei (homini) aliquod auxilium divinitus adhiberi supernaturale per quod tendat in finem. » Ib., c. 147.

Voyez les Etudes de théologie, de philosophie et d'histoire, publiées par les PP. Ch. Daniel et Jean Gagarin., tom. 1, p. 189.

(2) « Ut suis sociis societatem bonam exhibeant, amare et amari ab eis studeant, blandos et affabiles se eis exhibeant, et infirmitates eorum tam morum quam corporum supportent patienter. » De Erudit princip. l. 5, c. 41.

humblement vouées au bien, voilant leurs mérites de pudeur, et se réservant avec une décente et timide abnégation pour toutes les œuvres tendres, délicates et secrètes, que Dieu a confiées à leur ardent amour. Il y a aussi ces âmes qui, à peine entrées dans la vie, sans vertu, il est vrai, mais en même temps sans malice, innocentes et naïves dans leur inexpérience de toutes choses, ont cette pureté riante et cette fraîche sérénité du matin d'un beau jour, qui leur prêtent tant de charmes. Il y a encore dans un ordre plus relevé les héros et les saints : toutes ces âmes ont comme un parfum qu'elles répandent autour d'elles, et jamais nous ne les approchons et ne vivons dans leur union sans nous sentir, à leur image et par sympathie pour elles, meilleurs et plus prêts à prodiguer à nos semblables, non-seulement les secours matériels, mais les soins affectueux, et la tendre compassion, et les suaves paroles qui guérissent les blessures de l'âme, ou au moins apaisent ses douleurs Il y a enfin l'exemple et la doctrine de Jésus-Christ, source de toutes les vertus et de la plus sublime grandeur. Et plus on imite le Verbe incarné, plus on se couvre de la parure de la sainteté, comme un arbre de la beauté de son feuillage et de l'abondance de ses fruits [1].

[1] « Necessarium fuit homini, ad hoc quod in virtute formaretur, quod à Deo humanato doctrinam et exempla acciperet. » S. Cont. Gent., l. 4, c. 54.

DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS DIEU,

D'APRÈS S. THOMAS.

Ces devoirs consistent dans l'adoration ou la reconnaissance de la souveraineté absolue de l'Etre infini, de qui tout découle, à qui tout aspire à retourner, et l'amour de Dieu (1). La perfection consiste-t-elle dans le pur amour de Dieu, sans aucune-arrière-pensée d'intérêt personnel? S. Thomas accorde que cet idéal est magnifique, mais surhumain. Le S. Docteur concilie le sentiment du bonheur, qui est une loi de la nature et par conséquent une loi divine, avec le désintéressement qui ajoute du prix à la vertu (2). Il distingue l'affection de piété de l'attente des heureux fruits qui, selon son expression circonspecte, « sont dans la condition des récompenses. » La considéra-

(1) « Homo dependet à Deo, sed non è converso.» Q. VII, de simpl. div. ess., a. 8. « Quia verò Deus non solum est nostri esse et principium, sed tantum nostrum esse in potestate ipsius est, et totum quod in nobis est ipsi debemus; ac per hoc quod verè Dominus noster est, in quod in honorem Dei exhibemus servitium dicitur. » S. Cont. Gent., l. 3. c. 119. « Homo autem potissimum adhæreat Deo par amorem. » Ib., c. 16.

(2) « Nihil aliud est merces nostra quam perfrui Deo... Ergò charitas non solum non excludit, sed etiam facit habere oculum ad mercedem. » S. Thomæ opera, IX, 324.

tion des plaisirs et des avantages de l'amitié peut entrer dans cette affection et la fortifier, quoiqu'ils n'en soient pas l'objet et qu'ils ne puissent jamais l'inspirer (1).

S. Thomas, en donnant la béatitude pour terme à la vertu, a trouvé la grande harmonie qui répond pleinement aux vœux du cœur et aux exigences de la raison. J'aimerais Dieu, quand même, disait Fénélon; mais il avait encore des arrières-vues en rapport avec sa belle âme, et tout en résignant la portion du bonheur à laquelle il avait droit, il ne renonçait pas au doux espoir d'être agréable à l'objet aimé (2).

Notre nature est double, dit le S. Docteur commentant Damascène, nous devons donc à Dieu une adoration spirituelle et corporelle. La première existe dans la pensée ; la deuxième dans l'expression de la pensée, c'est-à-dire dans des rites symboliques, de graves et pompeuses cérémonies, dans la prière accomplie en commun et qui revêt un caractère plus profond et plus solennel (3).

(1) « Ponere mercedem aliquam finem amoris ex parte amati, est contrà rationem amicitiæ... sed ponere mercedem esse finem amoris ex parte amantis, non tamen ultimum, prout scilicet ipse amor est quædam operatio amantis, non est contrà rationem amicitiæ... Ipsam operationem amoris possum amare, nonobstante amicitiâ, propter aliquid aliud. Potest habere oculum ad mercedem, ut ponat beatitudinem creatam finem amoris, non autem finem amati. » S. Thomæ opera, IX, 324.

(2) Voyez le Quiétisme de Plotin, dans M. Vacherot, Histoire de l'école d'Alexandrie, tom. 1, p. 584.

(3) « Per interiores actus directè in Deum tendimus. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 119. « Exteriores actus ad cultum pertinent. » Ib.

Quand la foi est dans le cœur, elle le remplit, l'échauffe, l'anime, brise ses parois trop rapprochées, et se trahit par la sainte exaltation des sens. Voilà pourquoi le culte est entouré d'un éclat solennel. L'âme, frappée de cet appareil, est plus disposée à se recueillir et à s'élever (1). Qu'elle veuille s'occuper d'une idée, elle est forcée de lui donner une enveloppe sensible, de se la représenter sous cette forme, à l'aide de mots, et d'imiter le son qui frappe l'oreille, de parler à elle-même et de prononcer le nom de l'objet sur lequel nous voulons fixer notre attention (2). Aussi le culte, que la raison explique, approuve, que le noble sentiment de la fraternité commande aux hommes, dont les misères et les douleurs de la vie font une loi, la plus consolante peut-être de celles qui nous régissent, cette religion des sens a été consacrée, ordonnée, instituée par J.-C. C'est par le culte que les hommes les plus simples et les plus ignorants, c'est-à-dire qui ne s'élèvent que difficilement au-dessus des choses sensibles, ont des idées précises et saines de Dieu et de leur destinée (3).

Le culte extérieur a son principe et sa racine dans

(1) « Adhibentur homini quædam sanctificationes per quasdam res sensibiles. » Ib.

(2) « Per hæc sensibilia opera intentio nostra dirigatur in Deum.... simul etiam per hoc Deum profitemur animæ et corporis auctorem, cui et spiritualia et corporalia obsequia exhibemus. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 119. « Prætereà cultus exterior homini necessarius est ad hoc quod anima excitetur in specialem Dei reverentiam. » Ib.

(3) « Connaturale est homini ut per sensus cognitionem accipiat et difficillimum est sensibilia transcendere. » Ib. « In nobis firmiter per sensibilia opinio vera de Deo. » Ib., c. 120.

le culte intérieur. C'est de la racine que proviennent ou des branches, ou des feuilles ou des fruits. Mais que l'arbre devienne stérile, qu'il demeure sans verdure, sans feuillage, vous prononcez qu'il est mort, que la racine est desséchée dans les entrailles de la terre. Image naturelle de la foi qui est dans le cœur. Vivante, elle donne pour ainsi dire un corps au sentiment, le redouble en le réfléchissant et sert à la sanctification des âmes (1). Morte, elle glace l'homme tout entier.

Que serait devenu le genre humain, s'il ne s'était agenouillé devant la croix? Qui pourrait compter les vertus qu'a fait naître un seul regard jeté sur l'image de J.-C.? D'ailleurs, la nature humaine a besoin d'enthousiasme, et l'enthousiasme a besoin de contagion. Que serait-ce que la religion toute entière, qu'une vide maxime, un mot stérile et vain, si dans notre sphère personnelle d'action, nous ne tendions pas sans cesse à la réaliser effectivement, si du fond de nos âmes le zèle pour Dieu ne se traduisait en signes visibles? C'est l'expression publique de notre croyance, qui fait que d'innombrables vies ne forment qu'une vie, et que la charité s'épand comme une effusion autour de nous (2).

La prière est essentiellement mêlée au culte; mentale ou vocale, elle est l'élan d'une âme qui s'approche

(1) « Exercentur etiam ab hominibus quædam sensibilia opera quibus se ipsos provocent in divina, sicut prostrationes, genuflexiones, vocales clamores et cantus, etc. » Ib., c. 119.

(2) « Per hæc sensibilia... affectio accendatur. » Ib.

de l'océan de lumière pour s'y plonger et s'y nourrir. Nos oraisons sont des parfums; elles montent au ciel, si un amour pénétrant les tourne en vapeur subtile, et les porte elle-même par ses vigueurs (1).

Le culte d'adoration n'appartient qu'à Dieu; le sacrifice en est l'essence (2). Mais Dieu, dit-on, lit au fond de nos âmes, il n'est donc pas besoin de manifester nos sentiments. Nous n'offrons pas un culte à Dieu, parce qu'il en a besoin, mais parce que la misère appelle la miséricorde. C'est précisément parce que Dieu lit au fond des âmes, qu'il tient compte des mouvements qui s'y opèrent. L'éternel amour nous regarderait-il avec indifférence? Le sang de J.-C. serait-il donc sans vertu? Si l'amour élevé ne nous unissait pas à Dieu, il ne nous unirait pas non plus à nos frères par les liens d'une sympathie puissante (3). De purs esprits se contentent de la vérité abstraite; mais le culte des anges n'est pas celui des hommes. Notre volonté se résout en des actes externes et purifie l'âme. L'histoire et la philosophie l'affirment (4).

(1) « Dupplex est oratio, communis et singularis : communis quidem oratio est quæ per ministros Ecclesiæ in personâ totius fidelis populi, et menti adjungitur vocalis oratio. » 2. 2. q. 83, a. 12.

(2) « Latriæ cultus soli Deo est exhibendus. Inter alia quæ ad latriam pertinent singulare esse sacrificium. » Ib.

« Ut aliquis illud quod desiderat assequatur à Deo. » Ib., c. 95.

(3) « Cultum Deo exhibemus, non quia ipse hoc indigebit... » S. Cont. Gent., l. 3, c. 120. » Non propter se ipsum, quia ex se ipso est gloriâ plenus, cui nihil à creaturâ adjici potest, sed propter nos, quia videlicet per hoc quod Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subjicitur, et in hoc ejus perfectio consistit. » 2. 2. q. 81. art. 7.

(4) « Provisum est divinitus homini ut etiam in sensibilibus rebus di-

Objectera-t-on que Dieu ne modifie pas ses décrets? Et qui enseigne le contraire? Qui admet en Dieu des volontés successives dont la seconde corrigerait la première? Nous ne supposons dans l'acte par lequel il crée, conserve et gouverne tous les êtres, ni *avant*, ni *après*, et nous regardons comme contradictoire, comme incompatible avec sa nature, tout décret qui, une fois rendu, serait rétracté. Mais parce que tous les motifs d'agir qui se développent à nos yeux dans le temps lui sont connus de toute éternité, nous disons que sa volonté, lorsqu'elle tient compte de ces motifs, ne change point, et que, par conséquent notre prière, qui a toujours été présente à son infinie sagesse, puisse être exaucée par lui sans qu'il perde rien de la sérénité qui appartient à son immuable essence. Telle est la conviction de S. Thomas; elle est inébranlable (1).

De ce que Dieu connaisse nos besoins de toute éternité, il en s'en suit pas qu'ils ne soient exaucés (2). Il créa l'homme intelligent et libre; il veut sa coopération et sa prière; sa coopération, comme l'hommage et l'emploi des forces, comme la consécration même et le mérite de sa liberté; sa prière, comme une condition justement imposée. Un père n'ignore pas les besoins de ses

vinorum ei commemoratio fieret, ut per hoc hominis intentio magis revocaretur ad divina. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 119.

(1) « Voyez le ch. 95 du 3e livre de la Somme contre les Gentils: L'immutabilité de la Providence n'empêche pas la prière d'être utile.

(2) « Considerare etiam oportet quod, sicut divinæ Providentiæ immobilitas necessitatem rebus provisis non imponit, ità etiam nec orationis utilitatem excludit. » Ib.

enfants; faut-il que les enfants restent muets [1]? Dieu fait croître et mûrir les moissons, et cependant le travail du laboureur est nécessaire. Il en est de même pour féconder le champ de nos âmes. La bonté divine comble les désirs que la créature raisonnable lui expose [2]. Et si l'on n'admettait que le culte du cœur, qui empêcherait qu'on n'en concluât que les vertus que Dieu exige sont celles du cœur? Or, ces vertus se résument dans le sacrifice de soi, la fusion volontaire de tous en chacun et de chacun en tous. Et quand il n'y a plus de résistance dans le cœur, rien ne gêne plus désormais cette forme publique qui concourt à effectuer l'union de l'homme avec Dieu et la rendre plus parfaite. Qui aime le prochain sert le prochain, et qui aime Dieu le sert également. Aux sublimes contemplations de Rousseau [3], comparez les pratiques fondées sur l'expérience des âges qui enfantent les sublimes dévouements, et jugez.

(1) « Consequens est ut Deus, secundum suam bonitatem, desideria pia, quæ per orationem explicantur, adimpleat. » Ib.

(2) « Ad bonitatem divinam pertinet ut impleat desideria rationalis creaturæ sibi per orationem præposita. » Ib.

(3) Emile, tom. III, p. 126.

DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS SES SEMBLABLES,

D'APRÈS S. THOMAS.

L'état de société n'est pas moins naturel à l'homme que l'existence, puisqu'il ne se conserve et ne se perpétue que dans la société (1). Nous sentons que la vie de tous les autres est liée à la nôtre, que nous ne pouvons pas nous passer d'assister et d'être assistés, depuis la naissance jusqu'au tombeau. Ce besoin est au fond de tous les cœurs; ceux qui le combattent et croient l'étouffer par des sophismes en ressentent une souffrance étrange, à laquelle ils ne savent pas donner un nom (2). De cette sublime idée de l'assistance mutuelle sort l'ordre conservateur des États (3).

« La société, dit S. Thomas, est comme un homme, dont ceux qui occupent les diverses fonctions sociales sont comme les membres, ainsi que l'enseigne l'Apôtre; le genre humain doit être considéré comme le corps

(1) « Homo naturaliter animal sociale est.» S. Cont. Gent., l. 3., c. 117. Voyez opusc. 20, l. 1, c. 1.

(2) « Indiget enim multis quæ per unum solum probari non possunt. » Ib. c. 128.

(3) « Juvatur autem unus homo in hoc ex alio. » Ib. Voyez opusc. 29, l. 1, c. 1.

d'un seul homme. » L'expérience nous apprend que là où l'on ne peut vivre en paix avec le prochain, il n'est point d'admiration poétique, ni de jouissances capables de combler l'abîme qui se creuse au fond de l'âme (1). Nous sommes frères; nous devons donc nous appuyer les uns sur les autres, comme les frêles tiges des herbes que le moindre vent agite et courbe (2). L'amour est le premier et le plus grand précepte de l'Évangile (3). La bienveillance est la fleur de l'amitié; et son parfum dure toujours quand on la laisse sur sa tige sans la cueillir (4).

Enfants, adolescents, vieillards, tous sont nécessaires les uns aux autres; nul ne peut se passer du secours d'autrui (5). Il tient à l'essence de l'être le plus faiblement organisé de se faire des rapports. Le germe dépositaire d'un frêle arbrisseau attire à lui des sucs, s'entoure de feuillage, pompe des vapeurs, et demande sa portion du soleil et de la rosée; c'est la condition de

(1) « Est autem omnibus hominibus naturale ut se invicem diligant. » Ib. c. 117. Voyez de la Pitié, par Delille.

(2) « Oportet igitur quod uniantur homines ad invicem mutuâ dilectione. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 117. Le docteur Richard Cumberland paraît développer les vues de S. Thomas sur les sentimens sociaux qui excitent les hommes aux plaisirs d'un commerce pacifique, quand il dit que : « la plus grande bienveillance de chaque agent raisonnable envers tous les autres est l'état le plus heureux des individus. comme de l'espèce. » Cumberland, de Legibus naturæ, c. 1., sect. 12.

(3) « Dominus dicit quod in his duobus mandatis, scilicet in dilectione Dei et proximi, universa lex pendet. » S. Cont. Gent., l. 3., c. 128.

(4) Ibid.

(5) « Sibi non sufficit ad necessaria vitæ si solitarius maneat. » Opusc. 20, l. 1. c. 1.

toute existence. Les arbres isolés sont sans force contre la tempête. Les hommes doivent donc se rapprocher de plus en plus, se tendre la main, s'aider mutuellement, reserrer entre eux le lien sacré de la fraternité universelle. La science devient aussi plus féconde à mesure qu'elle devient accessible à un plus grand nombre d'esprits. En se communiquant de l'un à l'autre, le mouvement de la vérité s'accroît et se développe. Elle n'est pas un dépôt, comme la richesse. Nous n'en sommes que les trésoriers ; nous ne la recueillons que pour la répandre et la partager avec nos frères (1). C'est là la dernière et la plus noble tâche, le devoir le plus pressant, celui qui rattache par les biens les plus forts la vie actuelle aux biens solides et permanens (2).

S'unir, c'est vivre davantage ; cette vertu que l'on nomme sensibilité ou compassion, a été placée au centre même de l'égoïsme, d'où, à l'instar d'un levier, elle ébranle toutes les facultés de l'âme (3). Ainsi, l'infortuné qui demande du pain remue nos entrailles. Le cri d'un voyageur menacé par le fer d'un assassin, nous fait voler à son secours (4). On saigne de la plaie des pauvres, on partage leurs larmes, ou plutôt on les sèche ; la fusion des intérêts s'opère, les sentimens d'humanité se réveillent. A la charité individuelle se

(1) « Juvatur autem.... tam quantum ad cognitonem veritatis. » S. Cont. Gent., l. 3., c. 128.

(2) « Revocando ab errore viæ, erigendo à casu et aliis hujus modi, ac si omnis homo omni homini esset familiaris et amicus. » Ibid., c. 117.

(3) «Unus alium provocat ad bonum et retrahit à malo.» Ibid., c. 128.

(4) «Homo cuilibet homini etiàm ignoto subvenit in necessitate, » Ib., c. 117.

joignent les établissemens publics, des asiles hospitaliers pour soulager les misères humaines (1).

L'union ne découle pas seulement de la charité, mais encore de la justice. Ce sont les deux premières lois de tout ordre moral et matériel (2). L'histoire nous montre que les peuples progressent, selon la mesure de justice pratique, de science et de charité. Quant aux devoirs, ils obligent à ne causer aucun dommage au prochain, à ne pas nourrir des pensées de vengeance, à ne pas violer les commandemens, à baser la confiance mutuelle sur la probité, à éloigner l'injustice et la mauvaise foi, cause permanente de discordes et d'inimitiés (3).

S. Thomas ne s'est pas borné à définir le principe de la fraternité, il a essayé d'en développer les conséquences, en le prenant pour base des lois et de l'organisation de la société, aussi bien que de la conduite de l'individu. Cette seule pensée de fonder l'État sur la raison et sur la justice, et de faire du gouvernement des peuples une œuvre de science et de dévouement, suffirait pour immortaliser le S. Docteur. Il n'a pas oublié non plus nos devoirs envers le Prince, l'État,

(1) Voyez le ch. 117 du 3e livre de la Somme contre les Gentils : la loi nous ordonne d'aimer le prochain.

(2) « Quando unicuique quod suum est redditur; quod est justitiæ. Oportuit igitur per legem divinam justitiæ præcepta dari, ut unusquisque alteri redderet quod suum est. » S. Cent. Gent., l. 3., c. 128.

(3) « Deindè ponuntur præcepta quibus præcipitur abstinendum esse à nocumentis proximo inferendis, etc. Ibid.

la cité et la famille(1). Toute société, si avancée qu'elle puisse se croire, renferme dans son sein d'inévitables misères que la religion seule peut adoucir (2). Après les devoirs envers la patrie viennent ceux envers la famille. (3). L'homme se présente à nous comme époux, père, fils, maître et serviteur. Parvenu à l'âge viril, il choisit un seul objet de ses préférences et s'y attache (4). Il a besoin de l'éternité des liens qu'il forme (5).

L'indissolubilité du lien conjugal est nécessaire; toute atteinte à son unité, à sa sainteté est une violation des lois naturelles, une source de désordres et de maux sans nombre (6). La fin du mariage n'est pas seulement de rendre aux époux la vie la plus facile et la plus douce: son but principal est

(1) Voyez opusc. 20, l. 1, c. 1 et c. 24.

« Post Deum est homo maximê debitor parentibus et patriæ. In cultu autem parentum includitur cultus omnium consanguineorum, qui etiam consanguinei ex hoc dicuntur, quod ex eisdem parentibus processerunt. In cultu autem patriæ intelligitur cultus omnium concivium et omnium patriæ amicorum. » 2ª 2ªᵉ, q. 101. art. 1.

(2) « In hoc autem quæ ad bonum civile spectant, est obediendum potestati sæculari, secundum illud Mathæi : Reddite quæ sunt Cæsaris Cæsari. » Aquin. Oper., VIII., 435.

(3) « Personæ parentum et eorum qui sunt nobis sanguine conjuncti substantialius nobis conjunguntur, quam personæ quæ sunt in dignitate constitutæ, etc. 2. 2. q. 102. art. 3.

(4) « Quod matrimonium debeat esse unius ad unum.» S. Cont. Gent., l. 3., c. 122.

(5) « Matrimonium debet esse indissolubile, per totam vitam. » Ibid., c. 123.

(6) « Quod usquè ad finem vitæ, in humanâ specie, pater et mater simul commaneant. » Ib.

de perpétuer, par la reproduction des individus, la grande famille humaine. De nouveaux devoirs viennent donc se joindre aux devoirs primitifs destinés à unir l'époux et l'épouse.

La femme est la compagne de l'homme, son aide dans l'administration de sa maison. A mesure que l'amour mutuel se développe dans le mariage, il doit croître en dignité et en durée, car il y a encore dans le le lien conjugal le sexe moral, qui est plus élevé, plus vif et plus pur. Dans l'âme, comme dans les organes, il se trouve des qualités qui, de conscience à conscience, font qu'on éprouve le besoin d'unir sa pensée à une autre pensée, sa volonté à une autre volonté. L'esprit est la partie la plus noble de l'homme ; c'est la personne que l'on aime, quand elle a les qualités du cœur, de cet amour chrétien qui dure autant que la vie (1).

L'affection morale ne se borne pas aux époux, elle les lie à leurs enfants par les liens les plus intimes, les plus doux. Avec quelle tendre sollicitude le père et la mère doivent-ils guider leurs premiers pas, pourvoir à leur instruction, façonner et polir, par le travail de l'éducation, leur âme noble et belle, et perpétuer leur sollicitude (2) ! De leur côté, les enfants doivent à leurs parents respect, amour, reconnaissance. Dieu lui-

(1) « Fœmina indiget mare etiam propter gubernationem... Amicitia quanto major est, tanto debet esse firmior et diuturnior. Est igitur contrà naturalem instinctum speciei humanæ quod mulier à viro separetur.» Ib.

(2) « Secundum naturam est conveniens ut in his quæ sunt patris succedat et filius. Naturale est igitur ut sollicitudo patris ad filium maneat usquè ad finem vitæ suæ. » Ib.

même a mis sous la sauve-garde de ses commandements l'amour filial ; c'est même le seul auquel il ait expressément attaché une récompense (1). Des enfants vertueux sont le rayon qui réchauffe la vieillesse des parents. De là cette chaîne sympathique qui attache tous les membres d'une même famille (2).

L'homme a encore des rapports avec les êtres qui sont au-dessous de lui, c'est-à-dire avec les animaux, les végétaux, les minéraux et avec toute la nature. Il lui importe surtout d'entretenir le foyer des lumières, source de toutes les idées élevées, de tous les sentiments généreux (3).

Lorsque le droit naturel est écrit dans les codes, il engendre : 1° le droit civil, qui règle le rapport des hommes entre eux (4) ; 2° le droit politique, qui établit les rapports des citoyens et du gouvernement ; 3° le droit des gens, qui est le droit naturel appliqué aux affaires des États (5) ; 4° le droit criminel, qui applique le principe de la justice, et tend à réprimer, par des peines, les infractions aux lois, portées pour le maintien de l'ordre social et de la tranquillité publique (6).

(1) « Et idèo inter præcepta legis quæ nos ad proximum ordinant, ponitur : honora patrem tuum et matrem tuam (Exod. 20, 12) ; in quo intelligitur præcipi et tam parentibus quam aliis unusquisque reddat quod debet. » Ib., c. 128.

(2) Opusc. 3, c. 8.

(3) « Patitur enim homo indigentiam respectu partis intellectivæ, ut possit vivere secundum virtutem. » Opusc. 20, c. 24.

(4) « 2. 2, q. 57, art. 2.

(5) « Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud gentes ..... vocaturque jus gentium. » 2. 2. q. 57, a. 3.

(6) « 2. 2. q. 64, a. 3.

DEVOIRS DE L'HOMME

ENVERS LA SOCIÉTÉ ET LES GRANDS HOMMES,

D'APRÈS S. THOMAS.

La patrie, comme la famille, embrasse dans son idée, avec la génération présente, les générations passées et futures. Les premières lui appartiennent par le souvenir, les secondes, par l'espérance. Nous devons justice et reconnaissance aux générations qui ont préparé le présent, et nous devons aux générations futures de préparer nous-mêmes l'avenir. La patrie demande de nous un amour filial; les lois qui nous régissent, une obéissance au moins extérieure et matérielle. Les hommes sont soumis à l'ordre (1), et coordonnés à une fin; la concorde doit donc unir les membres de la société, afin qu'ils affermissent et illustrent de plus en plus l'héritage de leurs ancêtres et contribuent à la puissance et à la gloire d'une nation (2).

Personne, avant S. Thomas, n'avait déterminé avec autant de justesse, de clarté et de profondeur, les

(1) « Inter homines ordo invenitur. » S. Cont. Gent., l. 3 c. 81.

(2) « Undè et in civitate homines per quamdam concordiam adunantur, ut possint consequi reipublicæ bonum. S. Cont. Gent., l. 4, c. 1 1.

fondements des devoirs de la vie civile. L'Ange de l'école remonte jusqu'aux principes de la morale, en suit toute la chaîne. C'est ce livre qui a formé Thomas Morus, Vivès, Bacon, Leibnitz, Grotius : le livre de l'*Esprit des lois*, de Montesquieu, se trouvait à l'avance dans le Traité des lois de S. Thomas d'Aquin.

Les grands hommes (1), dit-il, sont créés pour les masses; ils ont donc la mission de perfectionner leur intelligence, comme l'ouvrier qui applique les conceptions de son art à la matière corporelle (2). De même que dans l'agriculture le labourage ne suffit pas, il faut le grain, et dans le grain le germe vital; de même il faut aux grands sentiments populaires une âme particulière qui les représente, qui les anime et qui leur donne l'action. Les masses doivent donc être subordonnées aux esprits supérieurs et régies par eux, comme ceux-ci sont soumis à Dieu et dépendent de son gouvernement (3). Dans l'accomplissement de ces devoirs réciproques, chacun trouve son bien, nul n'y trouve son mal. Les forts, c'est-à-dire ceux qui participent

(1) Par grands hommes, S. Thomas entend surtout ceux qui se recommandent par leur probité et leur vertu, fussent-ils pauvres et obscurs. « Intelligas viros illustres non solum illos qui sunt præditi potentiâ et honore istius sæculi, sed magis justitiâ et bonitate conspicui, etiam si pauperes sint et abjecti. » De erudit. princip. lib. 5, c. 29.

(2) « Substantia intellectualis omnibus aliis utitur vel ad intellectus perfectionem, vel ad suæ virtutis exsecutionem et scientiæ explicationem, ad modum quo artifex explicat artis suæ conceptionem in materiâ corporali. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 112.

(3) « Sicut supremæ creaturæ sunt sub Deo et gubernantur ab ipso, ità inferiores creaturæ sint sub superioribus et regantur ab ipsis. » Ib., c. 78.

plus abondamment à la puissance divine, doivent exécuter ses desseins sur les faibles, c'est-à-dire sur ceux qui n'y participent pas au même degré (1). Les faibles deviennent dès-lors moins faibles : tous avancent dans le chemin du progrès. Les grands hommes régissent les autres créatures, veillent à leurs destinées (2) : le peuple immortalise les grands hommes (3). Chacun produit donc les effets qui lui sont naturels (4). Les facultés de l'âme se développent sous la direction de l'esprit que Dieu a placé auprès de l'ignorance afin d'améliorer l'humanité (5).

L'autorité morale appartient à ceux qui ont la prééminence de l'intelligence (6). Indépendamment des raisons péremptoires tirées de la nature même des choses qui en démontrent la nécessité, il en est une qui résume toutes les autres, et leur donne une valeur immense. Cette raison décisive, c'est la pratique constante de tous les siècles. Après Dieu, c'est aux hommes de science et de religion que se recommandent et se

(1) « Quæ igitur amplius de virtute divinæ Providentiæ participant sunt exsecutivæ divinæ Providentiæ in illâ quæ minus participant. » Ib.

(2) « Una potentia est deritiva alterius, quæ magis rationem cognoscit. » Ib.

(3) Comme Horace loue magnifiquement les grands hommes qui ont illustré le nom romain !

(4) « Optimè omnia disponuntur, dum unumquodque ordinatur ad omnia bona quæ ex ipso nata sunt provenire. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 112.

(5) « Cuicumque à Deo datur aliqua virtus, datur ei in ordine ad effectum ipsius virtutis. » Ib.

(6) « Nam illi homines qui excedunt in virtute operativâ oportet quod dirigantur ab illis qui in virtute intellectivâ excedunt. » Ib.

livrent ceux qui n'ont que la puissance d'action [1]. Or, par là même qu'un être a la faculté de pourvoir à d'autres, il est capable de régler et de gouverner ses actes [2].

Le peuple a aussi sa part de responsabilité ; il désire d'effectuer de grandes choses, mais ses efforts seraient vains, si les intelligences supérieures ne veillaient sur ses besoins avec un intérêt tendre et sérieux [3]. Que les grands hommes aient donc sans cesse sous les yeux cet océan des intelligences dont leur attraction règle les mouvements, et dont ils peuvent à leur gré soulever ou calmer les flots [4].

Telle est la vocation des grands hommes ; du moment que Dieu les a élevés au-dessus de la foule, ils sont tenus de s'y consacrer dans la mesure de leurs forces, de pénétrer partout, de descendre dans les conditions et les asiles les plus modestes, et d'alléger les maux qui surabondent dans ce monde.

(1) « Aliis providentiam et gubernationem exhibere. » Ib., c. 113

(2) « Per hoc quod aliquis facultatem providendi habet, potest etiam suos actus dirigere et gubernare. Ib.

(3) « Propter debilitatem intellectualis luminis, perfectam notitiam eorum quæ ad hominem spectant, adipisci non valent, nisi per lumen superioris spiritus adjuventur, hoc exigente divinâ dispositione, ut inferiores spiritus perfectionem acquirant. » Ib., c. 81.

(4) « Gubernat enim se suis actibus propriis, et etiam alia. » Ib., c. 113.

DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS LUI-MÊME,

D'APRÈS S. THOMAS.

L'homme renferme deux substances; il a donc des facultés à développer, des devoirs à remplir à l'égard du corps et de l'âme. L'âme est douée de sensibilité, de volonté et d'intelligence. La sensibilité est la source de nos affections les plus délicieuses; il faut la simplifier, la purifier et lui donner une impulsion sublime. Ce sont les sentiments surtout qui font les habitudes, déterminent les actions, aiguisent le courage et président à la vie (1). La volonté passe de la sphère des idées dans celle des émotions, y atteint le cœur, s'en empare et le gouverne (2). De là ces nobles sacrifices qui honorent l'espèce humaine, ces calamités personnelles si héroïquement subies. La généralité du prin-

(1) « Affectus unius tendat in alterum, sicut in unum cum ipso. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 91. « Il faut respecter les larmes quand elles coulent, car elles ont été données à l'homme par la nature comme elle a donné la rosée aux nuits des climats trop chauds pour amollir la dureté d'un ciel de feu. Elles sont l'égouttement de la pitié pour l'éponge du cœur; mais elles ne sont pas l'organe du courage. « Cours familier de littérature, par M. de Lamartine, 11e entretien, page 334.

(2) « Voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 72.

cipe de l'obligation épure les caractères et les fait concourir au bonheur commun ([1]).

L'intelligence est, après les qualités morales, le meilleur signe de distinction ([2]). De son développement sort cette riche culture, qui, entretenue avec soin et nourrie avec amour, se transforme peu à peu en cet instinct sûr et prompt qu'on appelle le goût, puissance indéfinissable que rien ne remplace, qui pénètre l'âme aussi bien que l'esprit et influe sur toutes les habitudes ([1]).

S'il n'y avait pas en nous un instinct qui repoussât l'ignorance, les notions fondamentales s'effaceraient, l'énergie de l'âme s'abattrait dans la mollesse grossière du sensualisme. Que serait l'étude de la jurisprudence, si l'on ne savait préalablement en quoi consiste le bien et le mal, le devoir et le droit, la récompense et la peine, l'obligation et la simple convenance, la distinction des devoirs et des droits de convention d'avec les droits et les devoirs qui dérivent de la nature des choses? Et l'élève en médecine, que deviendrait-il, au milieu de toutes ses études qui le plongent au foyer même de la vie matérielle, si, avant d'aborder ces périlleuses et profondes études, il n'était pas convaincu qu'il est des êtres qui peuvent exister très réellement alors même qu'ils ne tombent ni sous le microscope ni sous le scapel? Faute d'avoir été ins-

([1]) « Amor est unitiva virtus S. Cont. Gent., l. 1, c. 91.

([2]) « Homo maxime ex doctrinà argumentum accipit. » Opusc. 20, l. 4, c. 3.

([3]) « Naturale desiderium inest omnibus intellectualibus naturis ad sciendum. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 10.

truit solidement, il se laissera séduire au scepticisme, ou même entraîner dans l'abîme du matérialisme.

Si les premiers sentiers des sciences sont arides et rocailleux, peu à peu le chemin s'aplanit, les fleurs remplacent les ronces, ou plutôt les ronces portent des fleurs, on entrevoit les fruits, on espère la moisson. Les têtes humaines ne sont pas plus infidèles que la terre à rendre avec usure ce qu'on y a semé ; et si de pauvres enfants sont devenus de vaillants capitaines, pourquoi l'instruction n'aurait-elle pas les mêmes effets que la contagion du génie (1)? Dans les prodigieux efforts de l'activité matérielle, le plus grand charme restera toujours dans les œuvres et les mouvements de la pensée. Quel touchant spectacle que celui de mains laborieuses, occupées à creuser chaque jour de nouveaux sillons dans le champ de l'étude ! L'éducation comprend le développement moral de l'âme et du caractère, aussi bien que la culture de l'intelligence. Et comme notre intelligence est unie à un corps, nous avons aussi des devoirs à remplir envers le corps. Il doit être nourri, non flatté (2). Toutefois, en lui retranchant un superflu dangereux, il ne faut pas le priver du nécessaire : le corps est fait pour servir l'âme, et si les forces venaient à lui manquer, il

(1) « Inest eis naturale desiderium ignorantiam seu nescientiam pellendi. » Ib.

(2) « Corpus autem humanum ratione suæ corruptibilitatis impedit animam et retardat, ut nec continuè contemplationi insistere valeat, neque ad summum contemplationis pervenire ; undè per abstractionem à sensibus corporis homines aptiores ad divina quædam capienda redduntur.» Opusc. 2, c. 167.

deviendrait inutile (1). La pureté honore le corps, sanctifie l'âme et nous assimile aux anges. Les doctrines de volupté dessèchent les facultés intellectuelles, épuisent le corps et creusent des tombeaux (2). Quel charme, au contraire, quel éclat, la pureté ne répand-elle pas sur la conduite et sur tout l'intérieur d'un homme. Elle s'approche de Dieu avec une sainte familiarité et goûte les plus ravissantes délices (3). La virginité inspire toujours, selon l'expression de M. J. Simon, un certain respect à une âme droite et exempte de préjugés (4).

Ceux qui se rangent sous la bannière de J.-C., se donnent entièrement à lui, leur volonté par le vœu d'obéissance, leurs richesses par le vœu de pauvreté, leur corps par la chasteté (5). Ils aiment mieux traverser l'océan de la vie sur une nacelle, que de se mettre

(1) « Secundum naturalem ordinem, corpus hominis est propter animam, etc. Est igitur naturaliter rectum quod sic procuretur ab homine corpus et inferiores vires animæ ut ex hoc, et actus rationis, et bonum ipsius maximè impediatur, magis autem juvetur. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 119.

(2) S. Cont. Gent., l. 3, c. 129.

(3) « Ab his actibus aliis officiis mancipentur contemplatione. » Ib., c. 136, 2ª 2ªᵉ, q. 152, a. 2, ad primum. Voyez le 3ᵉ livre de la Somme contre les Gentils : de ceux qui attaquent la continence perpétuelle.

(4) Le devoir, p. 122. Voyez : De la beauté de la virginité, de son héroïsme et de l'éclat de sa gloire dans S. Thomas, De erud. princip. l. 5, c. 63, 66 et 67.

(5) Voyez le ch. 137 du 3ᵉ liv. de la Somme contre les Gentils : De l'erreur de ceux qui condamnent les vœux. « Per hæc autem tria vota homo Deo sacrificium offert de omnibus bonis : per votum quidem castitatis, in sacrificium Deo offerens corpus proprium : per votum autem obedientiæ sacrificium Deo, spiritus offerens. » Opusc. 19, c. 1.

en garde contre les vaisseaux, qui sont souvent les uns pour les autres les plus dangereux écueils. Mais si tous les hommes doivent aspirer au souverain bien, tous ne sont pas obligés de cultiver au même degré les mêmes vertus. Les uns se bornent à l'observation des préceptes, les autres surajoutent aux commandements les choses de conseil. Cette distinction est essentielle (1). Elle ne confond pas le devoir avec la perfection. La vertu chrétienne est partout où la Providence appelle, pourvu qu'on y remplisse les obligations qu'elle impose; elle était avec S. Louis sur le trône comme avec l'humble Geneviève à la suite de son troupeau.

(1) Voyez le 130e ch. du 3e livre de la Somme contre les Gentils : Des conseils contenus dans la loi divine; du bien de l'âme dans son rapport avec le corps, dans l'Opuscule 60, ch. 22. «Diliges et ex vi vegetabili, ut ex amore ordines nutritivam per abstinentiam, ex generativâ per continentiam : nutritivam quidem temporabis ministrans necessitatem, ne corpus deficiat amantis animæ organum, amputans voluptatem, ne proterviat in Domini sui, scilicet spiritus, detrimentum.» Opusc. 60, c. 22.

DU BIEN ET DU MAL,

D'APRÈS S. THOMAS.

Qu'est-ce que le bien? Qu'est-ce que le mal? Peut-on tirer des objections du mal moral? Cette question se trouve dans toutes les intelligences.

D'abord, qu'est-ce que le bien? C'est la perfection, c'est-à-dire l'accomplissement de la destinée d'un être (1). Or comme chaque être a sa destinée, le bien a son côté moral intellectuel et religieux. Le propre des natures raisonnables est de désirer le bien (2); le bonheur des natures sensibles, de le sentir. Le sentiment du bien, c'est le plaisir; la conception du bien, c'est l'idée. Aussi le bien est-il l'objet de nos puissances intellectuelle et affective, c'est-à-dire le vrai manifesté dans nos actions. Et, comme la vérité morale est obligatoire, elle pèse sur tous (3).

Le mal n'a pas une essence propre et une nature

(1) « Naturaliter enim uniuscujusque bonum est actio et perfectio ejus. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 37.

(2) « Bonum est quod omnia appetunt. » Ib.

(3) « Omne agens agit propter bonum, quia quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum. » Ib., l. 3, c. 3.

particulière [1]; c'est pour chaque être l'imperfection de l'œuvre à laquelle la nature l'a destiné [2]. Il constitue une différence spécifique dans les choses morales, parce que cette chose dépend de la volonté [3]. Le mal n'est donc qu'une privation du bien [4]. Or, une négation n'a point de valeur intrinsèque; elle n'est qu'une déviation d'une réalité [5]. Il n'y a pas d'être dans le mal, en tant que mal, ou plutôt ce qu'il y a d'être en lui est bon, car le mal est un défaut ou la privation des êtres essentiels à la nature d'un être [6].

Le bien et l'être sont identiques, c'est-à-dire la même chose [7]. Il y a du bien dans l'intelligence, quand elle connaît la vérité; il y a du bien dans la sensibilité, quand elle se livre à de pures, à de nobles inclinations; il y a du bien dans la liberté, quand elle se décide pour les vérités absolues et non pour les passions [8]. Quant au mal, le nier, le dissimuler,

(1) « Malum non est aliqua natura. Ib., c. 7.

(2) « Malum nihil aliud est quam privatio ejus quod quis natus est et debet habere. » Ib.

(3) « Malum in moralibus specificæ differentiæ ponitur, quia moralia à voluntate dependent. » Ib., c. 9.

(4) « Et idèo malum, secundum quod est differentia specifica in genere moralium, privat ordinem rationis. » Ib.

(5) « Privatio est negatio in substantiâ. Malum igitur non est aliqua substantia in rebus. » Ib.

(6) Malum non est aliquid, sed privatio alicujus boni. » Q. quodl., de de Malo, a. 1 et 5.

(7) « Bonum et ens sunt idem. » S. p. 1, q. 16, a. 3.

(8) « Sicut bonum addit rationem appetibilis suprà ens, ita et verum comparationem ad intellectum. » S. p. 1, q. 16.

l'amoindrir, fermer les yeux pour ne pas le voir, est une puérilité indigne d'une créature raisonnable. Il existe ; mais il ne peut être attribué à Dieu ; c'est dans l'homme lui-même qu'il réside ([1]). Ce fait est évident aux yeux de quiconque s'observe et s'étudie avec sincérité.

S. Thomas résout la question du bien et du mal moral par la liberté, du bien et du mal physique par les lois générales du monde et les conseils particuliers de Dieu sur l'homme. D'ailleurs, l'épreuve est nécessaire : le mal qui nous afflige ne nous est jamais inutile, pour peu du moins que nous sachions en user largement ([2]). Quand on n'est pas aveuglé par les préjugés ou enchaîné par les sophismes, on reconnaît qu'il n'est pas un bon travail, pas une vertu, qui n'ait son occasion et son mobile dans un besoin, dans une privation, dans un sentiment pénible. Il est constant que l'industrie, les sciences, les arts, le courage, la prudence, la justice et la charité, qu'en un mot, toutes les vertus, tous les genres de mérite, ont leur point de départ dans quelque triste affection, dans une souffrance quelconque. C'est qu'en effet il faut à l'âme, pour se déterminer et s'habituer au bien, autre chose que la douleur ; s'il lui faut avant tout l'idée même du bien, et avec cette idée la faculté de s'y résoudre et d'agir, il lui faut nécessairement le sentiment de ses faiblesses et de ses imperfections, de ses défauts, il lui

([1]) « Malitia est voluntarium. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 5. « Moralia à voluntate dependent. » Ib., c. 9.

([2]) « Puniri non est propriè malum, sed fieri pœna dignum. » Q. quodl. q. de Malo, a. 1 et 5.

faut la douleur, qui n'est que ce sentiment, afin que, éclairée sur elle-même, stimulée, aiguillonnée, elle voie ce qui lui manque, connaisse ses fautes et cherche à les expier. Si nous avons souffert dans une vie où les afflictions ne nous ont pas encore dit leur dernier mot, notre fibre très sensible aux gémissements, l'est aussi aux impressions douces et enivrantes de la vie. Cette fibre plie jusqu'à la mélancolie, jamais jusqu'à la prostration ; elle se redresse facilement comme un ressort bien trempé que son élasticité même empêche de se rompre.

D'ailleurs, le mal lui-même, dit S. Anselme, a sa raison légitime ; il doit être à la fois et il ne doit pas être ; il ne doit pas être, car c'est une infraction de la volonté humaine à l'éternelle loi du bien ; et il doit être, car cette infraction, qui témoigne de la liberté de la volonté, témoigne par là de la bonté du système général dont cette liberté fait partie (1).

Cependant l'existence du mal a donné lieu à des objections contre l'unité de Dieu et a fait inventer le système de la dualité des deux principes tout-puissants, indépendants l'un de l'autre (2). Ou bien ces deux principes sont égaux en puissance, et tous les deux infinis, ce qui est impossible ; ou bien l'un est inférieur à l'autre, et alors le système est détruit. Un être nécessaire et essentiellement mauvais est une absur-

(1) « Debet enim esse et non esse (malum), quia benè et sapienter ab eo quo non permittente fieri non posset, permittitur ; et non debet esse quantum ad illum cujus iniqua voluntate concipitur. » Anselm. opp., Dial de Veritate, c. VII, p. III.

(2) « Duo principia, unum bonum et alterum malum. » S. p. 1, a. 3.

dité. Il est impossible que deux êtres, qui ont la même raison d'exister, soient d'une nature différente. Un souverain mal, principe de tous les maux, ne peut pas exister; car le mal est fondé sur le bien, c'est-à-dire que sans le mal, il n'y a pas de bien, comme sans la laideur pas de beauté, comme sans l'ignorance pas de progrès, comme sans l'erreur pas de vérité, comme sans l'ombre pas de lumière. Le monde n'offre pas non plus, soit dans les institutions, soit dans les individus, des types absolus de méchanceté (1).

D'un autre côté, le Manichéisme part d'une idée fausse, il regarde le bien et le mal comme deux réalités distinctes et se choquant. Il n'en est pas ainsi. Toute nature tend à accomplir son bien; c'est là le bien réel. Le mal n'a pas d'essence; il est même un bien dans l'ordre universel, car il est la condition et le moyen du plus grand de tous les biens, l'incarnation de Jésus-Christ. S'il n'y avait pas de mal mo-

(1) Voyez le ch. 15 du 3e livre de la Somme contre les Gentils : Il n'existe pas de souverain mal, principe de tous les maux.

« Multa bona sunt in rebus, quæ, nisi mala essent, locum non haberent; sicut non esset patientia justorum, si non esset malignitas persequentium; in rebus etiam naturalibus, non esset unius generatio nisi esset alterius corruptio. S. Cont. Gent., l. 3, c. 71.

« N'est-ce pas par un mal que tout bien est produit?
L'été sort de l'hiver, le jour de la nuit.
Dieu lui-même a noué cette éternelle chaîne;
Nous fûmes à la vie enfantés avec peine;
Et cet heureux trépas, des faibles redouté,
N'est qu'un enfantement à l'immortalité. »

LA MORT DE SOCRATE, PAR M. DE LAMARTINE.

« Si autem nulla malla essent in rebus, multùm de bono hominis diminueretur, et quantum ad boni desiderium vel amorem; nam bonum ex comparatione magis mali cognoscitur. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 71.

ral, notre activité serait stérile. D'ailleurs, le mal n'arrive qu'accidentellement; c'est l'imperfection du bien et de l'ordre ([1]).

Cette claire définition du bien et du mal fait taire ces cris de désespoir, d'imprécations, de blasphèmes, de ces hommes qui, voyant le mal se produire dans le monde, l'analysent en prose, l'écrivent en larmes, le peignent en sang et en concluent que Dieu n'existe pas. Il faudrait, au contraire, raisonner à l'opposé et dire: si le mal existe, Dieu existe; car il n'y aurait pas de mal sans la question du bien, dont la privation constitue le mal, et cette gradation serait nulle si Dieu n'existait pas ([2]). Echapper à la peine, ce serait échapper aux lois mêmes de notre nature; et ces lois, comme toutes les lois qui ont leur raison dans les choses, demeurent et ne fléchissent pas. Le mal est fondu avec le bien d'une manière si intime, qu'il est impossible de les isoler l'un de l'autre, et que retrancher l'abus, ce serait enlever du même coup les conditions de la société.

([1]) « Nomine mali significatur quædam absentia boni et entis. » S., p. 1, q. 48, a. 2, 3, 5. « Malum sigillatim ex singulis defectibus. » Op. « Malum autem ex hoc quod perfectione privatur. » Opusc. 15, c. 16.

([2]) «Per hoc excluditur quoramdam error, qui propter hoc quod mala in mundo evenire videbant, dicebant Deum non esse : sicut Boetius introducit quemdam philosophum quærentem : « Si Deus est, undè mala? Esset autem è contrario arguendum : si malum est, Deus est. Non enim esset malum, sublato ordine boni, cujus privatio est malum; hic autem ordo non esset, si Deus non esset. » S. Contr. Gent., l. 3, c. 71.

DES MOTIFS DE NOS ACTIONS,

D'APRÈS S. THOMAS.

Deux motifs nous déterminent à agir : la raison et le sentiment (1); la raison conçoit le bien, la sensibilité l'aime et le fait aimer. Mais comme la sensibilité ne contient que du contingent, S. Thomas ajouta la raison. Celle-ci propose, discute; la volonté choisit (2). Il résulte, en effet, dans tout être intelligent, une inclination pour les pratiques propres et pour une fin propre, et cette inclination est la volonté, qui est le principe de nos opérations (3).

Le seul motif rationnel engendra le Stoïcisme (4); le

(1) « Voluntas movetur ab intellectu et appetitu sensitivo. » 1a 2ae, q. 9, a. 1 et 2. « Intellectus, ut noverit, affectus, ut velit. » Opusc. 59, a. 8.

(2) « Undè etiam hic oritur omnis inclinatio voluntatis, eo quod per formam intelligibilem aliquid comprehenditur ut conveniens vel afficiens. » S. Contr. Gent., l. 4, c. 19.

(3) « Intellectus intelligit voluntatem. » S., p. 1, q. 16, a. 4. Voyez Damiron, Cours de philosophie, 2e partie, Morale.

(4) « L'application abusive du mot raison aux facultés morales, est l'une des erreurs les plus graves de l'antiquité et des temps modernes. » Hist. de la Philos. morale, par M. H. Forêt, p. 142.

seul motif sensible, l'Epicuréisme (1). Au nom du sentiment, Jacobi et Rousseau conseillèrent le développement de la liberté, de la justice et de la bienveillance, c'est-à-dire le sentimentalisme, toujours impuissant à nous fournir le bien moral absolu. Adopter la raison sans rejeter le sentiment, et sans se laisser égarer par les passions qui s'y mêlent, c'est l'harmonie enseignée par l'Ange de l'École (2).

Il ne peut y avoir moralité sans la lumière de l'intelligence qui éclaire nos devoirs et les élève à la hauteur d'une fin. L'affection nous y attache, l'amour les pénètre de ses feux, la volonté les produit (3). L'opération intellectuelle précède ; l'opération corporelle suit. L'amour épanouit la sensibilité ; la force intellectuelle et la force motrice sont au service de la volonté (4). Les motifs d'action sont donc réductibles à l'amour (5).

(1) « Toute philosophie, pour être complète, doit tenir compte du sentiment et de la raison. » Du Vrai, du Beau et du Bien, par M. V. Cousin, p. 97. « Sentit et intelligit. » Opusc. 42, c. 8.

(2) « Ex formâ intelligibili consequitur in intelligente inclinatio ad proprias actiones. » S. Contr. Gent., l. 4, c. 19.

(3) « Sic igitur quod amatur non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius. » Ib. Voyez l'opusc. 42, ch. 6.

(4) « Omnis igitur inclinatio voluntatis, et etiam appetitus sensibilis, ex amore originem habet.... In intellectu enim est secundum similitudinem suæ speciei ; in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionnato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum. » S. Cont. Gent., l. 4, c. 19.

(5) « Quum autem ad voluntatem plures actus pertinere videntur, omnium tamen amor et unum principium et communis radix invenitur.» Ib. Voyez M. Gatien-Arnoult, O. d. C. — Essais sur les bases et les développements de la moralité, par M. Charma.

S. Thomas devança les discussions sur l'amour pur et désintéressé, qui n'est ni avili par la crainte, ni animé par l'espoir des récompenses, et il examina les mêmes questions sur les autres affections de la nature humaine, d'une manière si complète et si claire, en distinguant les idées avec une telle exactitude, et en les déterminant avec une telle justesse, qu'à peine a-t-il été égalé en ce point par les plus pénétrants philosophes modernes (1).

Nous sommes ravis en présence d'un objet aimé, tristes en son absence (2). Mais le motif sensible doit toujours être dirigé par la raison. Cependant, comme la raison peut conspirer avec la sensibilité à la destruction de l'organisme et à la ruine de nos espérances, il faut à l'homme un frein, comme un rivage à l'Océan. Ce frein, c'est une vérité éternelle qui n'est pas constituée par la raison, mais qui s'impose à la raison.

(1) Voyez S. Thomas, Comment. in III lib. sentent. distinctio XXIX, quæst. 1 ad. 3. « Utrùm Deus sit super omnia diligendus ex charitate, a. 4. » « Utrùm in dilectione Dei possit haberi respectus ad aliquam mercedem. » (Opp. IX, 322, 325.) Cette anticipation remarquable a échappé aux recherches du savant Tennemann lui-même.

(2) « Ex hoc enim quod aliquid amamus, desideramus illud, si absit; gaudemus autem, quum adest; et tristamur, quum ab eo impedimur. » S. Contr. Gent., l. 4, c. 19.

RÈGLE DE NOS ACTIONS,

D'APRÈS S. THOMAS.

On a cherché à résoudre la règle de nos actions par des considérations tirées de l'amour de soi, de l'amour de nos semblables, de l'amour de Dieu, de la conscience, du désir de la perfection. Or, ces cinq principes ne déterminent pas la volonté.

L'amour de soi, contenu dans ses limites, est légitime : il est dans l'homme, comme dans tout être vivant, un besoin de conservation, une raison d'ordre et un ressort de progrès. Si je suis froid, glacé, que devient la vertu? Aussi, l'amour de soi, tant qu'il est pur, est l'instrument du bien; mais comme il est dérivé, c'est-à-dire secondaire, il ne prescrit pas l'action, et peut encore moins l'imposer aux autres [1]. L'amour de soi n'est donc pas la règle de nos actions.

L'amour de nos semblables est une conséquence de l'amour de soi; il préside aux relations de famille, conduit au dévouement et aux vertus les plus sublimes; mais il ne commande pas le sacrifice de nos

[1] « Se in suis personalibus actibus (lege divinâ) dirigantur. » S. Contr. Gent., l. 3, c. 114.

affections naturelles. Il n'est donc pas indépendant de la sensibilité et ne peut être une règle (1).

Serait-ce l'amour de Dieu? Mais il n'y a pas de règle dans les aspirations et les extases. Le sentiment religieux déployât-il toute sa puissance, ne peut être confondu avec la religion elle-même : il ne nous donne que des émotions, mais il ne les fait pas prévaloir. Les sentiments, quelque beaux, quelque purs qu'on les suppose, sont aimables, et non méritoires. Pour avoir une valeur morale, le sentiment doit se rattacher à un principe supérieur, à une règle.

La conscience serait-elle la règle de nos actions? Elle distingue le juste de l'injuste, et par là ne peut voir le bien sans en jouir, le mal sans en souffrir. Mais en exerçant une sorte d'autorité (2), elle ne se rapporte qu'au sujet, c'est-à-dire à l'individualité, en d'autres termes, à l'égoïsme. La conscience n'est donc pas la seule règle de nos actions (3). Elle nous transportera un jour de ferveur, et nous refroidira le lendemain.

Le désir de la perfection nous servirait-il de règle? Considéré sous le triple point de vue physique, intellectuel et moral, ce désir tend à l'amélioration du corps, de l'esprit et de l'âme, c'est-à-dire à la culture intellectuelle et matérielle, pour atteindre la fin proposée par la raison; mais la perfection ne naîtrait pas

(1) Voyez le ch. 117 du 3e livre de la Somme contre les Gentils : La loi divine nous ordonne d'aimer le prochain.

(2) « Conscientia pædagogus animæ.» S. p. 1, 9, 79. a. 13.

(3) « Son nom seul l'indique : *Cum alio scientia*, science d'une chose particulière, à l'aide de principes généraux. 1a 2ae. q. 79, a. 8.

sans l'idée spéciale de la moralité : elle présuppose donc un principe d'où elle sorte elle-même (1), c'est-à-dire une loi, car point de règle sans loi (2).

« Pour surmonter le penchant inné de l'homme à la désobéissance et à la licence, dit M. Guizot, il faut à l'homme deux freins : un frein intérieur, la foi en Dieu et en ses lois morales ; un frein extérieur, les lois humaines et une autorité capable de les faire respecter. Là où manque l'un de ces freins, l'autre ne suffit point ; la force des lois humaines est impuissante à régler et à contenir seule les hommes en qui la loi morale fait défaut ; et, pour garder sur les hommes son empire, la loi morale a besoin que les lois humaines lui viennent en aide. Livré à lui-même et à sa pensée, soit au-dedans, soit au-dehors, le cœur humain s'échappe et se perd. (3) »

(1) « Voluntas Dei in nobis per præcepta ipsius explicatur. » S. Contr. Gentes, l. 4, c. 22.

(2) « Pertinet igitur ad legem divinam ordinare hominem. » Ib., l. 3, c. 121. Kant fait remarquer combien le christianisme a été plus judicieux que toutes les autres religions, et que la morale du sentiment. Erasme, Grotius et Leibnitz adressent des éloges aux œuvres morales de S. Thomas. Voyez principalement la préface mise par Leibnitz en tête de Nizolius, Sect. 37.

(3) Sur les révolutions de ce siècle, par M. Guizot, dans la Revue contemporaine, 2 avril 1855.

DES LOIS

CONSIDÉRÉES DANS LEUR ESSENCE ET LEURS DIFFÉRENTES ESPÈCES, D'APRÈS S. THOMAS.

La loi est une règle tracée par l'autorité suprême qui s'impose à nos actes [1]. Cette définition s'applique aux lois de la nature comme à celles de la politique. Il en est pour les esprits comme pour les corps, pour le monde intelligent comme pour le monde matériel. Tout se lie, tout s'enchaîne : un principe supérieur aux inclinations humaines nous dirige [2]; un motif nous sollicite ou nous détourne d'agir [3]. La loi, dit S. Thomas, vient du mot lier (*ligare*) parce qu'elle nous astreint à une détermination qu'elle nécessite. Il existe entre les êtres des rapports qui ne sont pas

(1) « Lex nihil aliud est quam quædam ratio et regula operandi. » S. Contr. Gent. l. 3, c. 114.

(2) « Ergò suprà hoc dandum est aliquid hominibus qui in suis personalibus actibus dirigantur, et hoc dicimus legem.» Ib.

(3) « Lex quædam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur.» 1. 2. q. 90. a. 1.

arbitraires, mais essentiels, auxquels s'attachent les règles de nos devoirs (1).

La loi se divise en loi éternelle, naturelle, divine et humaine (2). La loi éternelle est la droite raison, la lumière de tous les esprits, c'est-à-dire la vérité éternelle (3). Commune à tous les hommes, elle n'a pas besoin d'autre organe et d'autre interprète que nous-mêmes; elle n'est point autre, disait Cicéron, à Rome que dans Athènes, ni différente dans un autre temps de ce qu'elle est aujourd'hui (4). Par elle, Dieu enseigne et gouverne souverainement toutes les créatures intelligentes (5). Un simple laboureur pense donc beaucoup de choses, comme peuvent les avoir pensées Fénélon et Bossuet (6); et si l'ignorance ou les passions affaiblissent les principes communs à tous les hommes, elles ne les anéantissent pas. Cette clarté qui, pour bien des peuples, a été obscurcie des nuages de l'erreur, laisse toujours échapper quelques rayons (7). Mais il

(1) « Lex est rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata.» 1. 2ae. q. 90. 4. «Rationis est ordinare ad finem.» 1. 2. q. 90. a. 1.

(2) 1a. 2ae. q. 91. q. 92.

(3) « Lex æterna est ratio divina.» 1a. 2ae. q. 62. art. 4. Seu «ratio divinæ sapientiæ secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.» 1. 2. q. 93. a. 1. « Legi æternæ subduntur omnia quæ in rebus à Deo creatis sive sint contingentia, sive sint necessaria.» q. 93. a. 4.

(4) Cicéron, 3e livre de la République.

(5) «Ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes.» 1. 2. q. 94, a. 4.

(6) « Est eadem veritas seu rectitudo apud omnes et æqualiter nota.» Ib.

(7) « Est eadem veritas apud omnes, non tamen æqualiter omnibus nota.» Ib.

n'est pas plus au pouvoir des hommes d'effacer la règle que la saine raison leur a tracée que d'éteindre le soleil (1). Des vérités spéculatives, indépendantes des hommes, découlent des conséquences pratiques aussi immuables que leurs principes.

La loi naturelle est fondée sur des rapports primitifs entre l'homme et Dieu, entre l'homme et son semblable. Elle est naturelle, parce que les principes en sont tellement conformes à notre nature raisonnable, qu'il suffit de les exposer pour en faire sentir la vérité; naturelle, parce qu'on en trouve des vestiges partout où se trouve la nature humaine; naturelle enfin, pour la distinguer de toute autre loi donnée à l'homme depuis la création, et qu'on appelle positive (2).

La loi divine supplée à l'insuffisance de la loi humaine (3); elle est en quelque sorte la raison du gouvernement de la Providence (4). Les conseils mêmes de cette loi, c'est-à-dire l'obéissance, la pauvreté volontaire et la chasteté, conviennent à l'état de per-

(1) « Huic legi nec abrogari fas est, neque derogari ex hâc aliquid licet.» Lactant. lib. VI, c. VIII.

(2) « Lex naturalis est participatio legis æternæ in rationali creaturâ. » 1. 2ae. q. 91. a. 2. Seu « Lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid malum.» 1. 2. q. 91. a. 2. « Lex naturalis in mentibus omnis creaturæ rationalis divinitus indebiliter impressa. » Opusc. 60.

(3) « Lex humana non potest omnia quæ malè fiunt punire, vel pohibere;... ut ergò nullum malum improhibitum et impunitum remaneat, necessarium fuit supervenire legem divinam, per quam omnia peccata prohiberentur.» 1. 2. q. 91. a. 4.

(4) Lex divina «est quædam ratio divinæ Providentiæ gubernantis, rationali creaturæ proposita.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 115.

fection qui y conduissent (1). Aussi donne-t-on le nom de religieux à ceux qui les professent, parce qu'en offrant à Dieu, comme en sacrifice, leurs personnes et leurs biens, ils rendent à l'humanité sa vraie grandeur, et lui restituent les trois caractères qui complètent la majesté de sa physionomie (2).

La loi humaine est une règle prescrite à nos actions (3), par le peuple ou par le prince qui le représente (4). Elle demeurerait sans force et sans autorité si elle n'était appuyée sur un principe antérieur. La règle qu'elle prescrit doit être raisonnable, *dictamen rationis*, c'est-à-dire dériver de la loi naturelle (5). L'action collective du peuple ne valide pas la décision que le libre examen et le libre assentiment n'auraient

(1) « Prædicta tria maximè videntur disponere, convenienter ad perfectionis statum pertinere videntur, non quasi ipsæ sint perfectiones, sed quia sunt dispositiones quædam ad perfectionem. S. Contr. Gent., l. 3, c. 130.

(2) « Undè et prædictorum professores *Religiosi* dicuntur, quasi se Deo et sua in modum cujusdam sacrificii dedicantes : et quantum ad res, per paupertatem; et quantum ad corpus, per continentiam; et quantum ad voluntatem, per obedientiam.» Ib.

(3) « Lex humana est quoddam dictamen rationis quo diriguntur humani actus.» Q. 97. a. 1. «Lex humana est dispositio particularis ex principiis communibus legis naturæ.» 1ª. 2ªº. q. 91, 3.

(4) « Cum lex ordinet hominem in bonum commune, non cujuslibet ratio facere potest legem, sed multitudinis vel principis vicem multitudinis gerentis.» 1ª. 2ªe. q. 90. a. 3. «Et ideò condere legem vel pertinet ad totam multitutinem, vel pertinet ad personam publicam quæ totius multitudinis curam habet, quià et in omnibus aliis ordinare in finem est ejus, cujus est proprius ille finis.» 1. 2. q. 90. a. 3.

(5) «Si verò in aliquo à lege naturali discordet, jam non erit lex, sed legis corruptio.» 1. 2. q. 95. a. 5.

pas précédée. S. Thomas reconnaissait les caractères et l'autorité de la loi, non pas à l'acclamation tumultueuse ou à la coaction qui l'aurait imposée, mais à la justice qui en avait préparé les bases, à la persuasion éclairée qui en assurait l'empire, et à la force légitimée qui la défendait à son tour.

Sous cette conviction, le saint Docteur, loin d'attacher à la foule le droit de tout faire et de trouver légitime la dictature, pourvu qu'elle soit au nom de tous, déclarait que le but de la loi devait être que le plus grand nombre n'eût pas le plus de pouvoir. En réponse aux sophistes sur la distinction du droit positif et de la justice, ou plutôt sur la nécessité d'une seconde justice qu'on appellerait politique, et qui n'appartiendrait qu'au plus fort, soit la multitude, soit le maître, S. Thomas ajoutait qu'un État ne peut être gouverné que par une suprême justice (1).

C'étaient ces belles maximes du droit public que le Christianisme professait à sa naissance, et qu'il opposait vainement à la tyrannie des lois impériales. « Là où la justice n'est pas, dit S. Augustin, le droit ne peut pas être; car ce qui se fait au nom du droit doit être juste, et ce qui est injuste en soi ne peut se faire au nom du droit. On ne doit pas, en effet, appeler droit certaines décisions iniques des hommes, car eux-mêmes déclarent que le droit est ce qui émane des sources de la justice; et c'est faussement qu'il a été dit, par quel-

(1) « Lex esse non videtur, quæ non justa fuerit. Undè tales leges non obligant in foro conscientiæ, nisi fortè propter vitandum scandalum vel turbationem.» 1. 2. q. 96. a. 4.

ques esprits mal avisés, que le droit est ce qui est utile au plus puissant [1]. »

Il ne s'en suit pas qu'il faille résister à toutes les lois injustes; la destruction d'un régime tyrannique pourrait occasionner plus de mal que l'obéissance [2]. Le saint Docteur n'est donc pas un prédicateur de régicide et d'anarchie [3]. Le Christianisme reconnut sienne la parole militante de S. Thomas, et la marqua de son sceau. Si, plus tard, le mélange de grandes lumières avec des vices grossiers vint altérer cette belle tradition des âges et des saints, la vérité ne changea pas cependant; elle se renouvela dans d'immortels écrits. Le moyen-âge dut à cette doctrine ce qu'il vit briller de grands hommes. Le vrai progrès exige que toutes les lois humaines puissent être amendées, ou même abrogées dès que le besoin ou la volonté générale exprimée par le bon sens et l'autorité de la sagesse

(1) « Ubi verò justitia non est, nec jus potest esse : quod autem fit injustè, nec jure fieri potest. Non enim jura dicenda sunt, vel putanda, iniqua hominum constituta, cum illud etiam ipsi jus esse dicant, quod de justitiæ fonte manaverit, falsumque sit, quod à quibusdam non rectè scientibus dici solet, id jus esse, quod ei, qui plus potest, utile est. » S. August. Civit. Dei, lib. XIX, c. XXI. Voyez encore S. Augustin, lib. 1. de Libero arbitrio, c. V.

(2) « Regimen tyrannicum non est justum, quià non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis... ideò perturbatio hujus regiminis non habet rationem seditionis, nisi forte quando sic inordinatè perturbatur tyranni regimem, quod multitudo subjecta manus detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine.» 2. 2. q. 62. a. 11 ad. 3.

(3) « Seditio opponitur unitati multitudinis, id est populi, civitatis, vel regni, etc. » 2. 2. q. 42. a. 2.

le demande [1]. Le saint Docteur se prononçant pour la liberté humaine, marche de front avec les plus nobles représentants de tout progrès véritable [2].

Il faut le reconnaître d'ailleurs, cette pensée toujours présente d'un principe supérieur, cette idée d'une justice abstraite et nécessaire est bien autrement efficace que l'argument matériel du nombre pour élever les âmes, en même temps qu'elle éclaire les esprits. Elle inspire bien mieux ce qui est si utile à l'ordre des sociétés, le sentiment profond du devoir, l'instinct rapide de l'honneur, le courage du sacrifice, le mépris de l'intérêt personnel et des sophismes qu'il se fait à lui-même.

(1) « Causa potest esse, quod lex humana justè mutetur.» q. 97. a. 1.

(2) Voyez 1. 2. q. 105. a. 1. ad. 2.

DES LOIS PÉNALES,

D'APRÈS S. THOMAS.

Ces lois ont été infligées dans tous les temps, et dans tous les lieux. La base immédiate de toute pénalité est l'idée du mérite et du démérite. Vient ensuite le nécessité de réprimer le mal, de le prévenir. Mais cette considération repose sur l'ordre moral.

Le premier pas à faire, en morale, est d'empêcher la naissance des crimes; le second, de les punir. Les vrais soutiens de la société sont donc les juges[1]. Ainsi se trouve réfutée une philantrophie exagérée qui, envisageant la théorie pénale comme la rouille de notre barbarie, affirme qu'il ne peut y avoir des exécutions sanglantes, et tend à changer la base de notre législation criminelle, en substituant à l'antique principe d'expiation et de l'intimidation préventive le principe d'un régime pénitentiel, la miséricorde et la vindicte.

Le mal se punirait de lui-même; tout châtiment ferait donc un double emploi. L'auteur d'un crime,

(1) Voyez le ch. 146 du 3e livre de la somme contre les Gentils: Les Juges ont le droit de punir.

ajoute-t-on, n'est plus un être en dehors du droit humain, qu'on tue comme la bête de proie, ou comme un reptile envenimé, mais un aliéné auquel on ôte les moyens de nuire, ou un mal qu'on s'efforce de guérir par un traitement approprié à son état. Les contrefacteurs de la véritable humanité appuient leur sentiment sur cette parole de l'Écriture : « Vous ne tuerez point. » Ils allèguent encore cet exemple, rapporté dans l'Évangile du maître répondant à ses serviteurs qui veulent arracher l'ivraie du milieu du froment : « Laissez-les croître l'un et l'autre jusqu'à la moisson. » — L'ivraie représente les hommes mauvais, la moisson, la fin des temps. Donc, concluent-ils, on ne doit pas retrancher les méchants du milieu des bons par la mort ; car, tant que l'homme est dans ce monde, il peut s'améliorer [1]. »

Ces raisons sont détruites par la psychologie et par l'expérience. D'ailleurs, ce précepte : vous ne *tuerez pas*, est suivi de cet autre sérieusement pénal : *Vous ne laisserez pas vivre les méchants*. (Exode, 22, 18). Ce passage : *Laissez-les croître l'un et l'autre jusqu'à la moisson*, est expliqué par cet autre qui suit : *De peur qu'en arrachant l'ivraie, vous n'arrachiez aussi le bon grain avec elle*. Ces paroles défendent de verser le sang des criminels lorsqu'on ne peut le faire sans mettre

[1] « Excluditur error quorumdam dicentium vindictas corporales non licere fieri, qui ad sui fulcimentum erroris inducunt quod dicitur : « non occides » ; et quod dicitur : « sinite crescere usquè ad messem. » Inducunt etiàm quod homo, quamdiù in mundo est, potest in melius transmutari. » Non ergò est per occisionem subtrahendus à mundo, sed ad pœnitentiam reservandus. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 146.

les honnêtes gens en danger[1]. Du reste, la société ne se venge pas elle-même : elle punit pour réprimer et pour prévenir. Ses droits et ses devoirs sont relatifs à la société.

S. Thomas, qui ne manquait certes pas de miséricorde, rend donc à la société, par ses solutions nettes et définitives sur des questions palpitantes d'actualité, la sécurité que lui enlèveraient ses adversaires. Le droit d'exister est celui de légitime défense que tout individu tient de la nature. Il ne change pas de caractère quand l'exercice en est collectif et régularisé par les lois. Tant que l'application en est nécessaire, elle est un devoir de l'autorité publique. La société rejette de son sein l'être malfaisant qui la déshonore. Mais en même temps, à la lumière d'actes sinistres, la société peut se demander comment ils naissent, comment ils sont possibles, et alors elle se sent un secret, un inexprimable besoin de voir se reserrer tous ces liens de la vie morale qui n'ont jamais, sans doute, assez de force pour empêcher toutes ces violences, qui contiennent du moins les mauvais instincts et en diminuent le nombre.

Il y aura toujours des hospices et des prisons. Cette raison que les coupables peuvent se corriger et réparer leurs crimes, ne doit pas arrêter le glaive de la justice,

[1] « Hæc frivola sunt. Nam in lege quæ dicit : « Non occides, » postmodum subditur : « Maleficos non patieris vivere ; » sinite utraque crescere usquè ad messem, » qualiter intelligendum sit apparet per illud quod sequitur : « *Ne fortè colligentes zizania eradicetis simul et triticum.* » Interdicitur malorum occisio ubi hoc sine periculo bonorum fieri non potest. » Ib.

car le danger que les méchants font courir à la société est plus grand et plus certain que le bien qu'on peut espérer de leur amélioration possible. Si l'on prouvait qu'avec l'impunité la société et chacun de ses membres seraient défendus contre les voleurs, les assassins, les faussaires, les incendiaires, etc., on renoncerait au maintien des peines en vigueur dans le monde civilisé; mais cette démonstration, nul ne la donnera.

Les criminels peuvent se régénérer par le repentir au moment du supplice; et, s'ils s'obstinent à le faire à cet instant suprême, qu'attendre de l'avenir(1)? Tous les coupables ne sont pas également pervers et dangereux, il est vrai; aussi les peines se mesurent-elles sur le mal commis et sur la possibilité du repentir (2).

(1) « Quia verò mali, quamdiù vivunt, emendari possunt, non prohibet quin justè possint occidi; quia periculum quod de eorum vita imminet est majus et certius quam bonum quod eorum emendatione expectatur. Habent etiàm in ipso mortis articulo facultatem ut per pœnitentiam convertantur ad Deum. Quod si adèo sunt obstinati quod etiam in mortis articulo cor eorum à malitiâ non recedat, satis probabiliter æstimari potest, quod nunquàm à malitiâ resipiscant.» Ib.

« Je ne peux pas me réconcilier avec celui qui a fait l'éloge du bourreau, sans avoir en même temps un sentiment de colère et de profond chagrin contre cette cruelle nécessité des lois sur la terre.» Le mal moral. Solution du problème dans J.-B. Rousseau, Claudien, S. Augustin et M. de Maistre, par M. St-Marc-Girardin.

(2) Voyez : De la répression pénale, lectures faites à l'académie des sciences morales et politiques, par M. Béranger (de la Drôme), et l'Etude sur le traité des lois de S. Thomas d'Aquin, par M. Bressoles.

DES VERTUS,

D'APRÈS S. THOMAS.

Montrer ce qu'est la vertu, c'est au moins indirectement montrer ce qu'est le péché, et l'idée de la vertu ne peut être éclaircie sans que l'idée de l'autre ne le soit également. Du contraire au contraire, la conclusion sort d'elle-même (1).

Qu'est-ce que d'abord la vertu ? C'est une bonne habitude de l'âme qui sert à vivre dans la droiture (2). Elle reçoit de la raison son excellence et sa perfection (3). Les sujets de la vertu sont l'intelligence et la volonté (4). En effet, une habitude peut servir à un louable usage de deux manières : 1° en éclairant la volonté et en lui montrant la voie ; 2° en la portant à l'action (5). Pour constituer la vertu, il faut donc

(1) « L'acte contraire à la vertu, c'est le vice ou le péché. » 1ª 2ªe, q. 71, 1.

(2) 1ª 2ªe, q. 62. « Virtus enim... quæ opus hominis facit bonum. » Opusc. 42, c. 7. 1ª 2ªe, q. 55, a. 4.

(3) 1ª 2ªe, q. 60, 2. « Ratio est directiva humanorum actuum.» Ib., c. 8. « Bonum virtutis moralis consistit in adæquatione ad mensuram rationis.» 1ª 2ªe, q. 44, a. 1.

(4) Ib., q. 54. « Velle est voluntatis, in quantum in eâ manet virtus rationis. » Ib., c. 7.

(5) Ib., q. 56. « Voluntas potest moveri ad aliquod,... sequendo suum motorem qui est intellectus. » Opusc. 42, c. 7.

mettre la science en pratique [1]. En d'autres termes, la vertu perfectionne l'intelligence, qui est la forme de l'homme et son principe d'activité [2].

Mais la perfection demande des efforts [3] : la vertu, c'est donc la victoire. Point de victoire sans combat, point de combat sans deux adversaires aux prises. D'où la sensibilité qui nous a été donnée avec le corps; source impure de laquelle découlent les sensations, les désirs, les penchants, les passions et les erreurs, qui troublent l'intelligence, attaquent la raison et asservissent l'homme. La vertu n'est donc pas un acte passager, une disposition changeante; c'est quelque chose de fixe et de permanent : elle inspire à ceux qui la possèdent une activité qui ne s'éteint jamais avant d'avoir produit des œuvres durables. La fin est à la pratique ce que les premiers principes sont à la spéculation; or, c'est la rectitude de l'esprit qui nous dirige dans nos actes. Pour parvenir à sa fin, il faut se conduire d'après un choix bon et éclairé par la raison [4].

Le S. Docteur divise les vertus en intellectuelles, morales, cardinales et théologales. Les vertus intellectuelles perçoivent les causes des premiers principes dans l'ordre du vrai; elles contiennent et consacrent

(1) Q. 56. « Velle est absolutè voluntatis. » Opusc. 42, c. 7.

(2) Q. 55. « Principia ad habitum intellectus principiorum. » Opusc. 42, c. 7.

(3) Sed de conditione virtutis est ut virtuosus firmiter operetur. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 116.

(4) « Virtus autem in hoc consistit quod tam interiores affectiones quam corporalium usus ratione regulantur. » Ibid., c. 21.

toute la suite des conséquences heureuses que la connaissance de soi répand sur le reste de la vie (1). La plus excellente de ces vertus est la sagesse, puisque remontant à la cause première de toutes choses, elle indique à chaque bonne action la place qu'elle doit occuper (2).

Les vertus morales ont leur siége dans la volonté et règlent nos affections. Elles diffèrent entre elles comme les deux parties de l'âme appelées l'appétit et l'intelligence, mais ne peuvent exister sans l'intelligence et la prudence (3). La nature réunit les germes des vertus intellectuelles et morales (4).

S. Thomas ramène toutes les vertus aux quatre vertus cardinales; il prouve que pour avoir une vertu, il faut du discernement, ce que donne la prudence; de la rectitude, ce que donne la justice; de la modération, ce que donne la tempérance; de la fermeté, ce que donne la force (5). C'est sur ces quatre vertus que s'élève tout l'édifice des bonnes œuvres (6).

(1) « 1ª 2ªe, q. 58, a. 1. V. l'Opusc. 42 : Sur les puissances de l'âme.

(2) Necesse est quod una earum sit aliarum omnium rectrix, quæ nomen sapientiæ rectè sibi vindicat. » S. Thomas, Prolog. in metaphys. Arist., l. 1.

(3) 1ª 2ªe, q. 58. «Cum rationi sit actum suum ordinare.» Opusc. 42, c. 8.

(4) Ibid., q. 63. «Est enim mentibus omnium ratione inditum, virtutis præmium beatitudinem esse.» Opusc. 42, c. 8.

(5) 1ª 2ªe, q. 65, 1 ; 1ª 2ªe, q. 60, a. 1 et sq.

(6) « Prudentia, quantum ad actum benè consiliandi. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 93. » Justitia præclarissima virtutum. » 1ª 2ªe, q. 66. 2. « Justitia, cujus est unicuique quod suum est distribuere. » S. Cont. Gent.,

Mais ces vertus, si grandes et si précieuses qu'elles soient, ne suffisent pas à l'homme. Comme il lui faut des principes naturels pour atteindre sa fin naturelle, il lui faut des principes surnaturels pour s'élever au bonheur qui est au-dessus d'une nature créée (1). Ces principes sont les vertus théologales, ainsi appelées, parce qu'elles ont Dieu pour objet direct.

La foi peut se définir : la substance des choses qu'il faut espérer, l'argument des vérités invisibles : substance, car elles n'ont pour nous, en ce monde, d'autre réalité que celle que notre croyance leur prête ; argument, car ces croyances deviennent les prémisses essentielles de tout syllogisme ultérieur (2). L'espérance est l'élan du cœur vers cette vérité qu'on ne voit pas et qu'on a tant besoin de voir (3). Enfin vient la charité, l'amour de ce bien ineffable qui se multiplie par

l. 1, c. 93. » Virtus temperantiæ præcipuè facit homines ad intelligendum aptos. » Ib., l, 2, c. 84. » Temperantia à fortitudine differt, in quantum hæc circà concupiscibilia est, illa verò circà timores et audacias.» Ib., l. 1, c. 92. La véritable force ne consiste donc pas à développer la sensation, à aspirer la vie par tous les pores, ce que les messies modernes regardent comme une œuvre aussi sainte qu'enrichir la pensée, mais à se vaincre soi-même. « Otez à la chair son frein, à la passion sa règle vivante, sa loi, et vous verrez à quels excès dégradants se poussera ce furieux délire de vos sens déchaînés. Ne l'avons-nous pas vu à l'œuvre, ce coursier noir de Platon? N'avons-nous pas entendu ce que Bossuet appelle quelque part ses hennissements lascifs? » Etudes morales sur le temps présent, par E. Caro, prof. à la faculté de lettres de Douai.

(1) 1ª 2ªe, q. 62, a. 3. « Undè beatitudo dicitur bonum perfectum. » Opusc. 20, c. 8.

(2) 1ª 2ªe, q. 62. «Fides etiam theologica est ipsum primum verum.» Opusc. 20, c. 8.

(3) 1ª 2ªe, q. 62. V. Opusc. 20, c. 8. 2ª 2ªe. q. 17.

le partage, qui se donne avec d'autant plus d'effusion qu'il est recherché avec plus d'ardeur, et se fait plus aimer quand un grand nombre l'aime ([1]).

La raison reçoit un surcroît de lumière par la foi, la volonté par l'espérance, la charité par un véritable amour ([2]). Et quand ces trois vertus cessent pour nous d'être des mots donnés par l'habitude, nous découvrons la boussole qui doit nous diriger sur la mer orageuse de la vie, et nous apercevons le port où doit infailliblement entrer toute nacelle plus ou moins battue par les vents et par les flots.

La foi existe la première ; mais dans l'ordre de la perfection la charité précède la foi et l'espérance ; ces deux vertus sont nourries de la charité, animées de sa vie ([3]). Cependant le meilleur et l'unique moyen pour l'homme de vivre heureux dans ce monde, c'est de croire et d'espérer en l'autre.

Dans la conscience, il n'y a jamais un sentiment de bien sans plaisir et sans bonheur. Ce sentiment procure à notre cœur des jouissances si pures, si intimes et si enivrantes, que souvent elles suffisent pour nous consoler et nous distraire des plus cruels chagrins, et nous rendre insensibles aux plus rudes épreuves ([4]).

([1]) 2ª 2ªᵉ q. 23, q. 45. 2. «Nullum donum majus charitate.» Opusc. 60, c. 27.

([2]) 1ª 2ªᵉ, q. 62. V. l'Opusc. 60 : De l'amour de J.-Ch. et du prochain.

([3]) « Inter alias autem virtutes præcipua charitas est, ad quam omnes aliæ referuntur. » S. Cont. Gent., l. 4, c. 55.

([4]) 1ª 2ªᵉ, q. 79, 13 ; 1ª. 2ªᵉ, q. 94, 1. « Mea mihi conscientia pluris quam omnium sermo. » Cicero.

On est plus ou moins vertueux selon que les actions se rapprochent de la raison, racine et cause du bien humain ([1]), ou qu'on s'est élevé plus ou moins à ce degré de moralité, où l'humanité n'a plus de ses imperfections que celles qui sont la condition même et la conséquence de sa nature ([2]). La prudence qui a son siége dans la raison même, occupe le premier rang; la justice dont le siége est la volonté, le second; vient ensuite la force, qui a son siége dans la partie de l'âme appelée l'*irascible*; enfin la tempérance qui réside dans le concupiscible ([3]).

S'agit-il des vertus qui sont de la même espèce, et renfermées dans le même ordre ? La plus grande vertu est celle qui s'étend le plus loin. On est satisfait d'une bonne action, d'une belle action on est ravi; il n'y a que contentement à faire son devoir avec probité; il y a félicité à le faire avec un noble dévouement; il y a enfin la piété, la sainteté et la pureté angélique ([4]).

Si l'on considère les vertus dans le sujet, elles sont plus ou moins grandes, selon qu'elles sont produites par le secours de Dieu, ou par l'énergie de la volonté. Dans l'ordre naturel, il y a le bon sens et le génie. Le bon sens a ses avantages, mais le génie a des douceurs à lui seul connues et qu'on ne goûte pas dans une sphère inférieure à la sienne. Il y a une source de bon-

([1]) 1ª 2ªᵉ, q. 66. « Per rationem debet actus ordinari in debitum finem.» Opusc. 42, c. 8.

([2]) Voyez la question 66 de la première seconde: Toutes les vertus sont-elles égales?

([3]) Voyez : Des vertus cardinales, 1ª 2ªᵉ, q. 61.

([4]) Voyez la Connexion des vertus, q. 65.

heur dans le bien de la pensée; il y en a une dans le bien de la sensibilité: les nuances qui se dessinent dans la vertu intellectuelle et morale sont constamment les mêmes dans l'ordre surnaturel (1).

Après les vertus viennent les péchés : on ne produit d'effet que par les contrastes ; la beauté d'un paysage redouble par l'horreur d'un précipice (2).

(1) Voyez : Siège des habitudes, le corps, l'âme, les puissances sensitives et la volonté. 1ª 2ªe, q. 50.

(2) S. Thomas montre le mal : 1° dans l'intelligence, quand elle ignore ou se trompe; 2° dans la sensibilité, quand elle ne répond par nulle émotion aux causes qui l'impressionnent; 3° dans la liberté, quand elle se plonge dans le vice; 4° dans nos rapports avec la nature, la société et la divinité, quand nous renversons ces rapports. Voyez 2ª 2ªe, q. 15, Vices opposés aux dons d'intelligence et de science. Vices opposés à la charité, q. 102, 103, 104, 105, etc.

DES PÉCHÉS,

D'APRÈS S. THOMAS.

Le péché qui est une parole, une action ou un désir contraire à la raison et à la loi de Dieu ou une aversion, un mouvement loin de Dieu [1], est essentiellement opposé à la vertu [2]. Il résulte d'un excès ou d'un défaut. D'un excès, quand on se livre à certains actes contraires à l'ordre et illicites ; d'un défaut, quand on ne fait pas ce qu'il faut, ou qu'on fait ce qu'il ne faut pas. Ainsi des facultés qui ne se déploient pas ou se déploient en désordre, une vie qui ne mène à rien ou se perd en dérèglements, l'oubli ou l'abus des grâces prodiguées à l'homme par la Providence, tel est le péché. Il provient dans tout être de la privation ou de la dégradation des qualités qu'il devrait avoir : dans l'homme il vient en particulier de l'une ou l'autre de ces deux causes [3].

S'il y a péché pour l'homme lorsqu'il n'accomplit

(1) « Peccatum propriè nominat actum inordinatum. » 1ª 2ªe. q. 71 ; 2ª 2ªe. q. X, a. 2. « Si deordinetur a debito fine, habet rationem peccati. » Opusc. 42, chap. 8.

(2) 1ª 2ªe. q. 71. V. l'Opusc. 42, ch. 8.

(3) « In nobis peccatum accidit ex superabundantia vel defectu. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 108.

pas cette partie de sa destination générale, qui est toute intime, toute de conscience, il y en a également lorsque dans ses rapports avec Dieu, avec le prochain et avec lui-même, il ne se conforme pas à l'ordre qui naît de ces rapports. Nous devons garder l'ordre envers Dieu, et de ce côté, c'est la loi divine qui est notre règle. Nous devons le faire régner en nous, et c'est par la raison. La justice fait respecter les droits envers le prochain (1).

L'homme étant une créature raisonnable, le vice consiste à ne pas en suivre les lumières (2), c'est-à-dire à ne pas se posséder, ne pas délibérer, n'avoir ni force de résolution, ni puissance d'exécution, et par suite à être, par sa faute, incapable d'agir. Et comme la règle des actions humaines est la raison et la loi divine (3), on ne peut s'élever contre ces deux règles que par un désir ou une action. La première partie de la définition regarde ce que le péché a de matériel, la substance même de l'acte ; la seconde, ce qu'il y a de formel, l'essence même du mal (4).

Les péchés varient selon qu'ils affectent une partie plus ou moins importante de notre destination ; dans chacun de ces cas, ils donnent atteinte plus ou moins à la règle de nos devoirs (5). Le S. Docteur dis-

(1) 1a 2ae. q. 71. Voyez l'Opuscule 42, chap. 8.

(2) « Et sic inordinatio causatur ex ignorantia. » Opusc. 42, c. 8.

(3) V. 1a 2ae. q. 91 et 98 : Est-il nécessaire à l'homme d'avoir, outre la loi naturelle et la loi humaine, une loi divine?

(4) 1a 2ae, q. 71.

(5) Ibid., q. 72. « In ratione etiam superiori potest esse peccatum tam morale quam veniale. » Opusc. 42, c. 8.

tingue les péchés en péchés de l'esprit et de la chair ([1]); en péchés d'omission et de commission ([2]) ; en péchés du cœur, de la langue, de l'action ([3]) ; en péchés de fait et d'intention ([4]) ; en péchés contre Dieu, contre nous, contre le prochain ([5]); en péchés véniels et mortels ([6]), et en péchés capitaux ([7]). Il considère les rapports des péchés entre eux, ce qu'ils ont de commun et de semblable, leur inégalité ([8]) et le sujet du péché ([9]). Les fautes ne sont pas des délits, les délits ne sont pas des crimes ; entre les fautes elles-mêmes, il y a des différences et des nuances, de même entre les délits, de même entre les crimes. Illicites, ils ne le sont pas cependant tous de la même façon et avec la même gravité ([10]).

Quant aux causes du péché, les unes sont intérieures, les autres extérieures. Les causes intérieures du péché sont, d'une part, la raison et la volonté ; de l'autre, l'appétit sensitif. Les causes extérieures du

([1]) Voyez : Des péchés, 1ª 1ªe, chap. 5, q. 72, a. 2.

([2]) Ibid. ([3]) Ibid. ([4]) Ibid. ([5]) q. 72. ([6]) Ibid., q. 88. ([7]) q. 84. ([8]) q. 73. ([9]) q. 74.

([10]) Voyez la question 73 de la 1re seconde : Tous les péchés ne sont pas égaux. « Il n'est pas, en effet, de même importance morale d'être économe et industrieux ou juste et bienveillant, ou religieux et pieux. La perfection s'élève du respect de l'ordre physique au respect de l'ordre moral, et du respect de ces deux ordres, de ces deux fractions de l'ordre au culte de l'ordre universel et du gouvernement de la Providence. La gradation est manifeste : l'homme déjà grand par les travaux qui ont les corps pour objet, l'est encore plus par ses œuvres politiques et sociales, et plus encore par les hommages qu'il rend au Créateur et la manière dont il y rattache ses soins envers l'homme et la nature. » Cours de philos., par M. Ph. Damiron, morale, p. 257.

péché sont, du côté de la raison, l'ignorance (1); du côté de l'appétit sensitif, les passions ; du côté de la volonté, la malice (2).

Dans une volonté perverse et criminelle, ce n'est pas précisément l'effet qu'il faut regarder, mais l'intention (3). C'est dans la conscience qu'est la source de ce qu'il y a de moralité et de vertu dans tout le reste, et que la vie intérieure, physique, sociale ou religieuse, n'a de mérite en ses pratiques qu'en conséquence des intentions et des sentiments qui le dirigent.

L'ignorance est une imperfection ; elle éloigne les lumières de la raison, qui sont un obstacle au péché en donnant la connaissance des principes généraux et des principes particuliers ; mais elle n'est pas toujours imputable (4) ; l'amour excessif de soi, c'est-à-dire l'égoïsme, qui ne laisse plus place dans le cœur à la moindre sociabilité, à la plus faible sympathie, ne justifie jamais (5). L'intelligence est faite pour voir et bien voir. Créée pour la science, elle manque également son but, soit qu'elle néglige la vérité, soit qu'elle la cherche dans des voies trompeuses et détournées (6). La charité est la reine des vertus (7).

(1) « Omne peccatum ex quâdam ignorantiâ contingit. » S. Cont. Gent., l. 4, c. 70

(2) 1ae. 2aa. q. 78. « Peccatum dicitur in voluntate. » Opusc. 42, c. 8.

(3) « Voluntas est causa efficiens peccati. » 1ae. 2ae. q. 74.

(4) 1ae. 2ae. q. 76. 1. V. l'Opusc. 42, c. 8.

(5) « Amor suî est causa omnis peccati. » Ib., q. 77.

(6) Voyez l'excellence de la vertu intellectuelle, dans la question 66 de la première seconde.

(7) Voyez la question 65 de la première seconde : Les vertus morales et les vertus infuses peuvent-elles exister sans la charité ? 2a 2ae. q. 23.

L'infirmité la plus grave est la jactance, la pusillanimité, la légèreté. La jactance dédaigne d'apprendre, d'écouter, d'interroger ; elle rêve sans sommeil, et s'en va philosophant par des sentiers téméraires que chacun se fraie à son gré. Les pusillanimistes demeurent ensevelis dans l'aveuglement. Les hommes légers concluent avant d'avoir raisonné, nient ou affirment sans distinction, et pensent être subtils parce qu'ils sont superficiels (1). Enfin, si l'on pénètre jusqu'aux derniers replis de la corruption humaine, on aperçoit des crimes qui épouvantent la pensée et abolissent toute moralité humaine. Quand le péché, soit d'omission, soit de commission, est porté jusqu'au point d'être l'absolue négation d'une vertu, il excite le dégoût et l'horreur. Les débordements et les emportements désordonnés révèlent un cœur qui n'a plus ni frein ni retenue (2).

(1) Voyez les causes du péché du côté de la raison et de l'appétit sensitif : 1re. 2re q. 76 et 77. Les péchés d'infirmité. Ibid. 77, p. 8.

(2) Voyez les effets de la luxure. 2re. 2re. quest. 153. Les effets de la cruauté, quest. 159, etc.

THÉODICÉE DE S. THOMAS.

Le S. Docteur arrive à la connaissance de Dieu : 1° par l'idée de la vérité et du bien ; 2° par une série de causes et d'effets ; 3° par le mouvement qui suppose un principe immobile ; 4° par les divers degrés de bonté et de perfection qu'on trouve dans les hommes ; 5° par la loi de génération et de corruption des choses ; 6° par les causes finales auxquelles se rapportent en dernière analyse tous les phénomènes extérieurs ; 7° enfin par la loi du genre humain. Ces preuves sont fournies, les unes par la raison, les autres par l'expérience. Elles sont réductibles en preuves métaphysiques, physiques et morales.

Preuves métaphysiques.

Les preuves métaphysiques sont purement rationnelles. Comme les notions géométriques, l'idée de l'être est en nous. Il implique que l'on puisse connaître une chose dont on n'aurait pas la moindre idée (*). S. Thomas étend à l'infini les perfections dont l'âme porte en elle-même les marques, et applique aux faits psychologiques une méthode d'analyse soumise à des lois rigoureuses et soutenue dans la

(*) « Nisi aliquid intelligat, nemo potest credere in Deum. » S. August. in Ps. 118 ; serm. 18 n° 5. « Non crederet, nisi videret esse credenda. » 2ª 2ᵃᵉ, q. 1, a. 4 ad. 2.

science. Il déduit l'existence de Dieu de la seule idée de la vérité. Si la vérité existe en idée, dit-il, elle existe aussi en réalité, car elle se communique à l'intelligence, ou fait concevoir la vérité à l'intelligence. Or, la notion de la vérité ne peut exister dans l'intelligence, sans y venir d'une cause supérieure à l'intelligence, et qui est elle-même la suprême perfection. Elle ne peut donc venir que de l'être infini dont elle prouve l'existence (1). En effet, la vérité est corrélative à l'intelligence, et une vérité nécessaire, éternelle, absolue, universelle, suppose une intelligence nécessaire, éternelle, absolue, universelle, immuable, et se rapporte à elle. Donc, la seule idée de la vérité prouve l'existence de Dieu (2).

L'être infiniment vrai ne peut être pensé, sans que nous ne pensions qu'il est nécessairement, c'est-à-dire qu'il ne peut ne pas être. La vérité étant un des éléments de l'idée de la divinité, l'existence qui est un des éléments de la vérité, ne peut pas manquer à la divinité même. Cette preuve à *priori* peut être assimi-

(1) « Une telle idée peut-elle tirer son origine de moi seul? Je suis une substance, mais une substance finie. D'où aurais-je donc l'idée de la substance, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie? Donc l'idée de Dieu a une cause infinie. Cette cause infinie, c'est Dieu même; je le pense, donc il existe. » Essais de philosophie, par M Ch. de Rémusat, p. 121; Essai 11, Descartes, p. 120.

(2) « Esse aliquod maximè verum, ex hoc videmus duorum falsorum esse magis falsum; undè oportet ut alterum sit etiàm altero verius. Ex quibus concludi potest ulterius, esse aliquod quod est maximè ens; et hoc dicimus Deum : » S. Gent., l. 1, 3. 13. « Ergo, Domine, credimus te esse aliquid, quo nihil majus excogitari possit. » S. Anselm. in Prolog. de Dei existentiâ, c. 11.

lée à celle du parfait de S. Anselme (1), et à celle de l'idée du parfait de Descartes (2).

Ce qui est très-vrai est vrai par soi : il est souverainement vrai ou la souveraine vérité. Le S. Docteur conclut donc de l'essence l'existence, de la définition la réalité, c'est-à-dire de la raison l'objectif, absolu (3). On s'est étonné que cet argument eût paru démons-

(1) De ce simple argument résulte que Dieu est tout ce qu'il y a de mieux; et de cette simple proposition, Anselme déduit tous les attributs qui ont été déjà énumérés. » S. Anselme de Cantorbéry, par M. Ch. de Rémusat, p. 520. « J'ignore si Descartes se souvenait d'avoir lu quelque part, peut-être dans S. Thomas, le raisonnement d'Anselme ; il le donna hardiment comme sien.» Ibid. «Anselme a mis en évidence ce point, en ce qui touche le parfait, en montrant qu'il existe, non pas uniquement d'une manière subjective, mais encore d'une existence objective. » Hégel, Leçons sur l'hist. de la philosophie, tom. III, p. 11, ch. II. Œuvr. complètes, tom. XV. « La preuve à *priori* est la preuve chrétienne par excellence ; elle appartient particulièrment au règne du Christianisme, au moyen-âge et à la philosophie qui le représente, la scolastique ; et c'est de là que, développée, éclaircie, répandue et presque popularisée en Europe par les grands docteurs de l'Église, elle a passé de la théologie chrétienne dans l'école idéaliste de la philosophie moderne. » Cours de l'hist. de la philosophie par M. V. Cousin (1829), tom. 2, p. 538.

(2) Méditat. v, p. 314. « L'homme, être dépendant, imparfait, dit Descartes, d'un esprit qui pense, juge et a l'idée de l'infini, existe ; donc il existe un être indépendant, intelligent, qui a donné à l'homme et l'existence et l'idée de l'infini. » « Cette démonstration se trouve presque mot pour mot dans S. Thomas. » Essais de Philosophie, par M. Ch. de Rémusat, tom. I, p. 165. « La lecture de la deuxième question de la Somme montre évidemment que S. Thomas admettait l'idée de l'infini, soutenue de son temps par S. Anselme et plus tard par Descartes. » La Théologie de S. Thomas, par M. l'abbé Malé, tom. I, p. 16.

(3) « Quæ sunt maximè vera, sunt et maximè entia, » S. Gent., l. 1, c. 13. Voyez Religion et Philosophie, par M. l'abbé Maret, tom. I. « Bonum intellectus est verum, et per consequens primum verum. Finis omnium operationum, cognoscere primum verum, quod est Deus.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 25.

tratif; mais dans la théorie même de Descartes, nos idées ne sont pas le moule, mais l'empreinte des réalités. Ce procédé, c'est-à-dire la preuve de l'existence de Dieu par la doctrine de l'idée, est toujours applicable à Dieu (1). Ceux-là même qui pensent que ce n'est point là une démonstration proprement dite, reconnaissent que c'est une proposition raisonnable, qu'il est possible d'amener à un assez haut degré de force et d'évidence.

L'idée du bien est aussi irréfragable pour le moins que le mieux prouvé des phénomènes dont s'occupe la physique. Comme le vrai, le bien est un rayon de Dieu dans nos âmes, c'est-à-dire la manifestation harmonique de la splendeur divine (2), du bien parfait (3), en d'autres termes de la puissance, de la sagesse et de l'amour (4). Cette idée ne peut venir des sens ; elle caractérise toute philosophie vraiment psychologique, fuyant l'écueil de l'empirisme et s'appuyant sur les principes ontologiques. Dès qu'on conçoit la notion du bien dans le fini, on est capable de la concevoir dans l'infini, c'est-à-dire absolue; ainsi on s'élève à l'idée de l'existence du bien, de la cause suprême.

(1) « Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum et nobile, et sic de aliis hujus modi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversi modi ad aliquid quod est maximè ens. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et per consequens maximè ens. Ergò est aliquid quod omnibus entibus est causa esse et bonitatis, et cujuslibet perfectionis; et hoc dicimus Deum. » 1. q. 2, a. 3.

(2) « Deus omnis boni bonum. » S. Cont. Gent., l. 1. c. 40.

(3) « Primum bonum, ... hoc est Deus. » Ibid.

(4) « Deus ipsum bonum non est aliud quam ipse. » Ibid.

Par un argument semblable, qui prouve l'existence par l'idée, et qui suppose une analogie de nature entre l'un et l'autre, entre la cause et l'effet, on arrive à concevoir quelque chose de souverainement grand, beau, juste, sage, et l'on conclut qu'il existe un principe de grandeur, de beauté, de justice, de sagesse (1), supérieur à tout ce qui est dans la nature. Cette conclusion est d'autant plus rigoureuse que les idées qui représentent des substances, ont quelque chose de plus, contiennent en soi plus de réalité objective que celles qui ne représentent que des mondes ou accidents. Donc, celles par lesquelles je conçois un Dieu renfermant toutes les perfections ont certainement plus de réalité objective que celles qui représentent les substances finies et créées (2).

(1) « Sicut igitur sapientia et justitia in homine quidem sunt accidentia, in Deo autem sunt idem quod divina essentia. » S. Cont. Gent., l. 4, c. 14. « Sic igitur sanè intelligi potest quod primo ponitur : quia omnis perfectio est in Deo verissimè.» Opuscul. IX, quæst. 1.

« Ajoutons maintenant à l'homme de nouvelles déterminations, par exemple la toute-puissance de l'amour, de la justice, et, de progrès en progrès, de perfection en perfection, nous arriverons à découvrir un être premier qui ne sera plus un être abstrait, mais un Dieu profondément déterminé. »

Histoire de la Philosophie. Cours de M. Emile Saisset, la Tribune scientifique et littéraire, 31 Janvier 1858, p. 12. Voyez les cours de Philos. de MM. Cousin, Géruzez, Charma, Damiron, Gatien-Arnoult, etc.

(2) Ex hoc enim quod aliqua creatura est sapiens, aliqualiter accedit ad divinam similitudinem : similiter ex hoc quod est potens, et ex hoc quod est volens, ità tamen quod quidquid perfectionis seu nobilitatis competit creaturæ, etiam Deo competit, qui est creaturarum causa effectiva æquivoca, sed tamen hæc diversa eminentius competunt Deo secundum simplicem essentiam suam. » Opuscul. IX, quæst. 1. «Dei nomine intelligitur infinitum, id est quo nullum majus ac melius esse concipi potest ; atqui existit ens, quo nullum etc.; ergo, etc. » Cursus Philosophiæ,

La philosophie de S. Thomas renferme donc aussi d'autres preuves que des preuves à *posteriori* (1). Le S. Docteur pensait, il ne pouvait ne pas admettre quelque vérité; et comme toutes les vérités qui se trouvent dans l'intelligence ne peuvent provenir d'elle ni lui appartenir, elles sont de Dieu, elles sont en Dieu, elles sont Dieu même sous une de ses faces. Ce qui est très vrai possède l'être au plus haut degré. *Quæ sunt maximè vera, sunt maximè entia* (2). Dieu compte donc autant d'admirateurs qu'il y a d'hommes qui réfléchissent. Broussais lui-même, franchement matérialiste, confesse « une cause suprême et une force première, ordonnatrice et conservatrice (3). »

S. Thomas prouve encore l'existence de Dieu par l'idée du nécessaire, car dans toute conception nécessaire se trouve cette aperception primitive et pure de

auctore Marino de Boylesve, S. J. p. 245. « Non enim inconveniens est, quolibet dato vel in re, vel in intellectu, aliquid majus cogitare posse, nisi ei qui concedit esse aliquid, quo majus cogitari non possit, in rerum naturâ. Ergò ad cognoscendum Deum esse, ratiocinando perducitur. » S. Cont. Gent., l. 1 c. XI.

(1) S. Anselme de Cantorbéry, par M. Ch. de Rémusat, p. 547.

(2) « C'est la définition qui tient, dans S. Thomas, la place de l'Être souverainement parfait de Descartes. Celui-ci n'indique pas s'il a trouvé ou emprunté la preuve de l'existence de Dieu que l'on examine ici. Il est certain qu'elle avait été développée avant lui par S. Thomas, et avant S. Thomas par S. Anselme, qui, dit-on, la devait à S. Augustin. » Essais de Philosophie, par M. Ch. de Rémusat, tom. 1, p. 166.

(3) Irritation, tom. 1, p. 608. tom. 11, p. 70. 182. Cours de Phrénologie, leçon XIX, p. 725.

la vérité en elle-même [1]. Je pense, j'existe, donc Dieu est, c'est-à-dire je pense, et ma pensée me fait connaître mon esprit avec ses idées, mon existence et celle du monde avec ses merveilles; j'existe, et mon existence qui n'est pas nécessaire, me fait conclure à un être nécessaire et parfait. Une expérience constante, un penchant naturel, un instinct irrésistible, nous induisent à penser, disent les philosophes modernes, que toutes les notions communes et essentielles de l'esprit humain se rapportent à quelque chose de réel et d'absolu. La présence de l'idée d'un être souverainement parfait, infini, nécessaire, dans tous les esprits et dans tous les temps, permet de conclure, dit M. de Rémusat, qu'il doit exister un être en possession de ces attributs [2].

Une autre preuve de l'existence de Dieu repose sur le fini et l'infini, car toute conception du fini implique celle de l'infini. Cette preuve est la plus usitée et la plus puissante. L'idée de l'être infini, nécessaire et éternel, de Dieu par conséquent, dont nous avons l'idée par cela seul que nous avons quelque idée, est dans toutes les intelligences [3]. Cette idée est la plus vraie, la plus

[1] « Une autre preuve de l'existence de Dieu, c'est celle qui est tirée du nécessaire. » S. Thomas, 1ae 2ae. q. 11. a. 12. 1.

[2] Essais de Philosophie, tom. 1, p. 167. « Qu'on s'attache à rechercher, dit le P. Perrone, la nature et les propriétés de l'esprit; plus on consultera son sens intime et ses tendances naturelles, et plus vivement on se sentira stimulé à reconnaître son souverain Créateur. Aussi, dès le vestibule de sa philosophie, Descartes s'élève-t-il admirablement vers Dieu, d'où il déduit comme d'une source, et par qui il conforme toute les autres vérités. » Prælectiones, tom. 2, p. 1295-1296, édit. Migne.

[3] « Nam et divina substantia est primum intelligibile et totius intel-

claire, la plus distincte de toutes celles qui sont en notre esprit. Ainsi l'idée de Dieu prouve Dieu. De plus, elle prouve que nous sommes son ouvrage. Chaque fois que nous voyons un objet de la nature, nous nous apercevons que cet objet est changeant, limité, en un mot, imparfait. Nous nous disons donc que cet objet n'existe point par lui-même, n'a pas en lui-même son principe d'être, et dès lors nous le rapportons à un principe supérieur qui est par soi, qui a sa raison d'être en soi, c'est-à-dire qui est immuable, éternel, infini. La Théodicée s'appuie sur cet acte essentiel de la pensée (1).

S. Thomas n'a point inventé ce mode régulier de connaître Dieu; il est inhérent à l'esprit humain qui le possédait, s'en servait et l'appliquait, ou plutôt le saint Docteur était dominé et gouverné par ce principe; car ce qui échappe à l'intelligence est précisément ce qui lui est le plus intime (2). Tirer ce principe des profondeurs des ténèbres où il agit spontanément et se développe d'une manière concrète, vivante et animée, le dégager à la lumière de la réflexion, et le transformer en une loi et en une formule abstraite et générale, dont l'esprit acquiert la conscience, et qu'il

lectualis cognitionis principium. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 53. Voyez Royer-Collard, p. 374. « Il est une vérité égale à toutes les vérités de la géométrie, savoir qu'un Dieu tout-puissant et tout bon préside à la destinée de la créature. » L'*Univers*, 15 Avril 1857. « De cela seul que je conçois l'être en ce qu'il est, sans penser s'il est fini ou infini, c'est l'être infini que je conçois. » Lettre de Descartes à Glersclier, 1. 119.

(1) « In quocumque instanti ponitur res esse, potest poni principium actionis ejus. » Opuscul. 27.

(2) Voyez l'Essai sur la Théodicée de Platon et d'Aristote, par J. Simon.

examine en quelque sorte comme un objet extérieur : telle est la gloire de la philosophie.

L'idée de l'infini est dans l'esprit d'un être fini ; elle n'y a été mise ni par la sensation ni par l'expérience ; c'est donc un produit nécessaire de la raison(1). En effet, tout phénomène est opéré par une cause (2), et cette cause par une autre, jusqu'à ce qu'on soit placé entre ces deux alternatives : ou de se perdre dans une série de causes, ou d'admettre une cause première (3). L'athéisme lui-même ne peut se soustraire à cette loi de la pensée ; seulement il transfère la notion du créateur à la création : il attribue à l'être fini, relatif, contingent, les caractères de l'être infini, absolu, nécessaire. C'est ainsi qu'en niant Dieu, il puise néanmoins dans son sein, comme la plante aveugle dans le sein de la terre, la sève qui le vivifie. Quoiqu'il en soit, l'enchaînement des causes conduisant à une cause primordiale, il faut dire : quelque chose existe actuellement, donc quelque chose a toujours existé(4). Donc il y a un

(1) « Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit. » S. Cont. Gent., l. 1, c. XI.

(2) Sous le nom d'effet, S. Thomas n'entend pas le fait, seulement en tant qu'il est fourni par l'expérience, mais encore en tant qu'il est la matière d'une conception rationnelle qui s'y applique.

(3) « Non posse procedi in infinitum in causis efficientibus, sed esse deveniendum ad unam causam primam, et hanc dicimus Deum. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 13. « Nec sistit inquisitio quoadusque perveniatur ad primam causam, et tunc perfectè nos scire arbitramur, quando primam cognoscimus. » Ibid., l. 3, c. 25.

(4) « Non est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum, ... Ergò est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant. » 1. q. 2, a. 3.

être indépendant de tous les êtres. Cette conclusion est naturelle ; l'esprit la porte de lui-même ([1]).

Tout ce qui existe pendant un temps et n'existe pas pendant un autre temps existe en vertu d'une cause ; car rien ne se fait passer de soi-même du non être à l'être, puisque ce qui n'est pas encore ne peut agir ([2]). Le principe de causalité, qui ne se laisse ni anéantir ni ébranler dans l'esprit, n'est pas une induction de l'expérience, mais de la raison. C'est ce que S. Thomas établit avec une force à laquelle il ne nous semble pas que la philosophie moderne ait rien ajouté.

La question se trouve donc circonscrite ; il ne s'agit plus de savoir si les choses qui existent actuellement ou au moins l'une d'elles, peuvent être considérées comme ayant toujours existé nécessairement. Les choses qui existent pour nous sont l'humanité et ce monde. Il est évident que nous ne pouvons y ranger Dieu, car il ne reconnaît aucune cause, non plus que son être ([3]). Or, l'homme et la nature physique nous présentent-ils les caractères de la divinité ?

Commençons par les créatures raisonnables : étu-

([1]) « Intellectuales creaturæ aliquo specialiori modo ad Deum pertingunt, scilicet per suam operationem, intelligendo ipsum. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 25.

([2]) « Omne illud quod quandoque est et quandoque non est, per aliquam causam, nihil eorum se ipsum de non esse ad esse adducit, quia quod nondum est non agit. » Ibid., l. 1, c. 99.

([3]) « Divina autem vita non habet aliquam causam, sicut nec divinum esse. » Ibid.

dier nos semblables, c'est nous étudier nous-mêmes [1]. Or, Dieu se réfléchit dans toutes les intelligences comme un visage qui se reproduit dans chaque fragment d'une glace [2]. Mais l'homme est-il la cause de son existence? A-t-il toujours existé?

L'homme est-il la cause de son existence? Cette question est absurde [3]. L'expérience intérieure nous donne bien la solution d'une cause, de celle que nous sommes, car le moi est une cause, mais c'est une cause spéciale, c'est-à-dire de certains actes, et non une cause universelle et nécessaire. Je ne puis être la cause de mon être [4]; si je l'étais, je me serais donné tout ce dont j'ai l'idée, l'infini, la perfection et le reste. Il ne suffit pas d'ailleurs de s'être donné l'être, il faut le conserver. Or, j'ai la conviction claire et distincte

(1) « Per creaturas in Dei cognitionem venimus. » Ibid., c. 92. » Nam in doctrinâ philosophiæ, quæ creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perduxit. » Ib., l. 2, c. 4. La preuve de l'existence de Dieu a surtout été mise en lumière par Clarke et Fénélon. La seconde partie de l'existence de Dieu est la confirmation de propositions comme celle-ci : 1° l'être, la vérité et la bonté ne sont qu'une même chose. 2° Ce qui a l'être en soi est éternel et immuable. 3° Il est certain que je conçois un être infini et infiniment parfait; et puisque je le conçois, il est. 4° On ne saurait jamais le concevoir que comme existant, puisque l'existence est renfermée dans son essence. Voyez encore : Essais de Philosophie de M. Cousin (1829). La Théodicée chrétienne, par M. l'abbé Maret.

(2) « Sicut apparent diversæ facies in speculo fracto. » S. Thomas.

(3) Nihil autem potest sibi esse causa essendi. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 47. » Esse autem non habet creatura nisi ab alio. Opusc 27. V. De l'éternité du monde, contre les murmurateurs, Opusc. 27.

(4) « Omne ens creatum ab ente increato trahit originem. » Opusc. 20, lib. 3, c. 1.

de tout ce qui est en moi actuellement, en tant que je pense, et je n'y trouve pas cette action conservatrice ([1]). Donc je ne puis être l'auteur de moi-même : je procède d'une cause toujours subsistante, et cette cause est Dieu.

L'homme a-t-il toujours subsisté ? La mémoire de chacun lui dit qu'il y est d'hier. Mais l'espèce a-t-elle toujours subsisté ? Cette nécessité provient ou de la créature même ou d'un autre être. Si elle provient de la créature même, la créature est nécessairement, elle a toujours été nécessairement, et c'est Dieu. Si elle a reçu son être d'un autre, et ce second d'un troisième, celui dont ce dernier a reçu l'être doit nécessairement être Dieu ([2]). Donc aucun autre être ne peut exister nécessairement. Il est facile de voir la chaîne qui mène droit à cette conclusion ([3]).

([1]) « Ponitur quod natura ejus est talis quod esset nihil si sibi relinqueretur. » Opuscul. 27.

([2]) « Si enim universitatem creaturarum vel quamcumque unam creaturam necesse est esse, oportet quod necessitatem istam habeat ex se vel ex alio. Ex se quidem habere non potest. Quod autem non habet esse à se, impossibile est quod necessitatem essendi à se habeat ; quia quod est necesse est esse, impossibile est non esse ; et sic quod de se habet quod sit necesse est, de se habet quod non possit esse non ens, et per consequens quod non sit non ens, et ità quod sit ens. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 31.

([3]) « Si autem hæc necessitas creaturæ est ab alio, oportet quod sit ab aliquâ causâ quæ sit extrinseca ; quia quidquid accipiatur intrinsecum creaturæ, habet esse ab alio... Nec igitur necessarium est ponere creaturam semper fuisse. » Ibid. Le Docteur angélique n'a donc pas méprisé la preuve de Dieu à *priori*, comme l'affirme Leibnitz. Nouv. Ess. sur l'entend. hum., liv. IV, ch. X. Comme connaissance réfléchie, cette preuve est à *posteriori* ; comme vérité, elle est à *priori*. Il ne faut pas confondre la naissance d'une idée avec sa valeur.

Je suis donc forcé de conclure qu'il y a un être qui existe nécessairement par lui-même, et qu'il est l'origine de tous les autres êtres (1). Une série d'hommes se produisant mutuellement sans qu'aucun d'eux n'ait été créé, est inconcevable (2). Il faut donc lui supposer une cause, un principe, qui rende compte du mouvement et de la vie qui l'animent, des lois qui président à cette vie et à ce mouvement: il lui faut un moteur et un législateur. L'application du principe de causalité y mène (3). Aussi S. Thomas établit-il avec sa précision et sa clarté ordinaires, qu'il y a un être par excellence, un être doué de toutes les perfections de l'être, et par conséquent de l'intelligence, de la liberté et de l'amour qui sont en nous, dans les limites de la nature dérivée et créée et qui doivent être en lui dans la plénitude et l'infinité de sa nature incréée et créatrice (4).

Preuves physiques.

2° Le S. Docteur prouve l'existence de Dieu par l'harmonie de la nature et par le mouvement. La nature est si splendide, les hommes ont tellement le sentiment de la beauté qui y reluit de toutes parts, que tous leurs efforts ne tendent qu'à la reproduire et que le triomphe du génie, c'est de l'imiter. En même temps

(1) « Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. » 1. q. 2, a. 3.

(2) « Et sic oporteret procedere in infinitum in causis. Quod est impossibile. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 52. Voyez Aristote, Métaphys. II, c. 2.

(3) « Ergo oportet ponere primam causam efficientem, quod est Deus.» S. Cont. Gent., l. 1, c. 13.

(4) « Ostensum est enim, per demonstrationem Aristotelis, esse aliquam causam efficientem, quam dicimus Deum. » Ib., lib. 2, c. 5.

que S. Thomas fixait les yeux sur les magnificences enfantées par l'art, il sentait qu'il tenait bien davantage aux beautés originales, dont on peut dire que la fraîcheur est toujours ancienne et nouvelle.

La régularité des lois du monde nous font connaître le souffle et l'action puissante de Dieu. Ce jugement est incontestable. Les marques évidentes de l'intelligence et du dessein dans l'effet prouvent un dessein et une intelligence dans la cause (1). Les moins exercés au raisonnement peuvent, d'un seul regard, découvrir celui qui se peint dans les merveilles que sa main a semées dans cet univers, et s'élever avec les cîmes des arbres vers les cieux. Ils sentent involontairement le grand nom monter de leurs poitrines à leurs lèvres (2). Quand Voltaire voyait une simple montre dont l'aiguille marquait les heures, il concluait qu'un être intelligent avait arrangé les ressorts de cette machine (3). L'ordre du monde ne peut donc s'expliquer que par l'action d'une cause intelligente qui est Dieu (4).

(1) « Videntes homines res naturales secundum ordinem currere, quum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 38. « Il suffit, pour nous faire une idée de Dieu, de jeter un regard sur le monde matériel. » 1ª 2ªe, q. 84, 6.

(2) « Datur homini quædam via per quam in Dei cognitionem ascendere possit, ut scilicet, quia omnes rerum perfectiones quodam ordine a summo rerum vertice Deo descenderunt, ipse ab inferioribus incipiens, et gradatim ascendens, in Dei cognitionem perficiat. » S. Cont. Gent., l. 4, c. 1.

(3) Œuvres complètes, tom. 25, p. 18.

(4) « Ergò est aliquid intelligens, à quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum. » 1. q. 2, a. 3.

Sans doute il est loin de nous; mais il se révèle dans les blés qui épient, dans les fruits qui nouent, dans les vignes qui fleurissent (1). Les cieux nous manifestent sa puissance; les végétaux de la terre, son intelligence et sa bonté. Tous ces globes, ces nombres, ces mystères de l'être vivant, ce mécanisme disséqué de la nature morte, ces compositions et ces décompositions des éléments combinés, ces armées des astres et ces évolutions des soleils, autour de la main qui les guide, n'ont pas d'autre motif d'existence et de durée, que de faire obéir, admirer et adorer Dieu par l'intelligence. Donc l'existence de Dieu tombe sous la démonstration, puisque mon esprit est amené à formuler une proposition affirmant qu'il existe (2).

Toute connaissance négative implique une connaissance positive; l'absolu apparaît dans le déterminé, l'universel dans l'individuel, le nécessaire dans le contingent, la personne intelligente dans le moi, l'objectif dans le subjectif. Il n'y a pas d'intelligence qui ne conçoive quelque vérité supérieure, par conséquent l'être infini qui en est le principe (3). Et s'il n'est pas permis de prendre pour moyen l'essence divine dans

(1) « Quand il n'y aurait d'autres preuves de l'existence de Dieu que les merveilles de la nature, ces preuves sont si fortes qu'elles suffisent pour convaincre tout homme qui ne cherche que la vérité. » Génie du christianisme, tom. 4, p. 206.

(2) « Sic enim esse Deum sub demonstratione cadit, dùm ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur hujusmodi propositionem de Deo formare, quâ exprimat Deum esse. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 12.

(3) « Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam. Prima autem causa Deus est. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 25.

les raisonnemens dont le but est de démontrer Dieu (1), l'effet pris pour la cause, tient lieu de l'essence (2). Nous voyons, par notre intelligence, que Dieu est, et que ses perfections sont infinies (3). La métaphysique de S. Thomas s'appuie sur la raison et sur l'âme pour s'élever jusqu'à Dieu. Il faut avoir perdu l'esprit, dit le S. Docteur, pour ne pas voir que les preuves simples, solides, irrésistibles de l'existence de Dieu, ne fussent accessibles à la raison (4). Elles paraissent aussi dans le mouvement. Le dernier des hommes en produit; donc la matière le reçoit d'ailleurs; donc il y a un Dieu qui en possède la vertu et l'initiative (5).

(1) « Notre philosophie n'est pas si hautaine. Plus humiliés de ce qui nous manque qu'enivrés de ce qu'il nous est permis d'entrevoir, le premier mot que nous voulons exprimer, en parlant de Dieu, est celui d'incompréhensible.» De la religion naturelle, par J. Simon, p. 35—37. «Nous démontrons qu'il existe, nous ne parvenons pas à savoir sa nature.» Ibid. D'ailleurs, «notre nature, celle de l'univers, celle de la moindre plante, tout est plongé pour nous dans un gouffre de ténèbres. » Œuvres complètes de Voltaire, tom. 29, p. 202. » Intellectus autem noster Deum comprehendere non potest, nec ipsum in essentiâ suâ videre in statu viæ, sed aliqualiter ex rebus creatis ipsum cognoscit. » Opuscul. 9, quæst 1.

(2) « Sed loco quodditatis accipitur pro medio effectus. » S. Contr. Gent., l. 1, c. 12.

(3) « Est ergò cognitio divina finis ultimus omnis humanæ cognitionis.» Ib., l. 3, c. 25.

(4) « Designatur enim per hoc maximè hominis stoliditas, quod tam manifesta Dei signa non percipit. » Ib., c. 38. Voyez le Rationalisme chrétien à la fin du onzième siècle, par H. Bouchitté.

(5) «Motus actus existentis in potentiâ. Oportet igitur omni ei qnod fit subjectum, aliquod præexistere, etc. » Opusc. 15, c. 9. « Nullum corpus movet non motum. » 1. q. 3., art. 1. « Omne quod movetur ab alio movetur. Aut ergò illud movens movetur, aut non. Si non movetur, ergò habemus propositum, quod necesse est ponere aliquod movens immobile, et hoc dicimus Deum. Si autem movetur, ergò ab alio movente

C'est la croyance du genre humain que celle de l'existence de la divinité : tout ce que les siècles ont produit de plus beaux génies, ont ici pensé comme le peuple. Les annales du monde le certifient. S. Thomas interroge les opinions reçues, les rapproche de celles des philosophes, et constate que la raison humaine démontre l'existence de Dieu (1). Aussi a-t-elle toujours réclamé hautement le droit de s'élever au-dessus de ce monde, de donner à la justice humaine une règle invariable, à l'artiste un idéal, aux opprimés un vengeur, à toutes les sciences une suprême unité. Preuves morales.

Xénophon enseigne l'unité et la spiritualité de Dieu (2). Il déduit l'unité de Dieu de sa toute-puissance, la spiritualité de sa nature (3). Cette argumentation est restée dans la philosophie non-seulement comme exemple des premiers efforts de la raison, mais comme la source de tous les raisonnements du même genre. Pythagore signale l'harmonie qui règne dans ce monde et y manifeste l'unité de son éternel principe. Platon remonte tous les degrés de l'échelle des idées jusqu'à l'Etre suprême qui en est la mesure

movetur. Aut ergò est procedere in infinitum, aut est devenire ad aliquod movens immobile; sed non est procedere in infinitum; ergò necesse est ponere aliquod primum movens immobile.» S. Cont. Gent., l. 1, c. 13. «Videmus enim omnia quæ moventur, ab aliis moveri, ... Oportet igitur primum movens esse, quod sit omnibus supremum, et hoc dicimus Deum. » Opusc. 11, c. 3.

(1) « Ex philosophorum studio qui Deum esse demonstrare conati sunt. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 50.

(2) « Clem. Alex. Strom., V. Euseb., Præp. Evang. XIII, 13.

(3) « Voyez Simplicius.

commune (1). Aristote retrace, en termes magnifiques, le moteur invisible de l'univers (2). Plaute proclame sur la scène l'unité de Dieu et l'intervention de la Providence dans les affaires humaines. « Devançant la méthode de Descartes, et prenant au début une forme qui sera souvent, après lui, employée par la philosophie, et qui convient surtout à celle où l'esprit humain, se repliant en soi, poursuit dans l'analyse de ses idées propres le secret de la nature des choses, S. Anselme se représente seul avec lui-même, et cherchant dans le silence de l'autorité, sans le secours de la Sainte-Ecriture, par les simples forces de la raison, ce que c'est que Dieu, et il trouve, non pas le Dieu d'abstraction de Parménide, mais le Dieu de la raison et du cœur, le foyer d'intelligence et d'amour, le Dieu créateur, idéal de l'homme, et en qui tous les sentimens trouvent à la fois satisfaction complète; le Dieu qui entre en communion avec tous les hommes, afin qu'ils puisent en lui les sentimens qu'ils doivent à leur tour mettre en communion entre eux; il trouve Dieu, en un mot, tel que la Sainte-Ecriture le révèle (3).» Ce n'est qu'en se saisissant soi-même par la pensée, que l'on acquiert une idée claire de l'être.

Et comment les philosophes n'eussent-ils pas établi l'existence de Dieu, quand l'idée de Dieu sort de toutes les harmonies de la nature et de toutes les profondeurs de la réflexion? Si une intelligence finie ne pouvait pas

(1) Répub. lib. 6. — Banquet, trad. de M. Cousin, p. 372. Timée, trad. de M. Cousin, tom. 13, p. 119 et 120. Répub., tom. X, p. 51 et suiv.

(2) Psych. l. VII. Metaphys. XII, ch. 9 et 10.

(3) S. Anselme de Cantorbéry, par M. Ch. de Rémusat, p. 55.

acquérir l'idée de l'infini, il n'y aurait plus de système sur le rapport du fini et de l'infini, plus de science de l'infini lui-même, partant plus de philosophie, plus de religion (1).

Les philosophes modernes ont prouvé Dieu à *priori* et à *posteriori*. Ou ils se sont livrés, à l'aide de leurs sens et de leur conscience à l'étude du monde et de leur propre existence, et c'est par la connaissance plus ou moins profonde, plus ou moins étendue de la nature et d'eux-mêmes qu'après des observations suffisantes et par des inductions fondées sur ces observations, ils sont arrivés à Dieu qui a fait l'homme et la nature; et c'est ce qu'on appelle la démonstration à *posteriori* de l'existence de Dieu (2). Ou bien, ils ont négligé le monde extérieur, et se sont repliés sur eux-mêmes dans le monde tout intérieur de la conscience et là, sans s'engager dans l'étude de ses nombreux phénomènes, ils ont emprunté d'abord à la raison une idée, une seule idée, qui, sans le secours de l'expérience, entre les mains de cette même raison, devient la base d'une démonstration de l'existence de Dieu. C'est la preuve à *priori* (3).

(1) « Nam si non sit aliqua scibilis substantia suprà substantiam sensibilem, non erit aliqua scientia suprà naturalem. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 12. « La pensée humaine se trouve en possession de l'idée de Dieu aussi directement qu'elle est en possession de celle de l'âme ou de celle de l'univers. » La philosophie de la Religion, par M. Matter, Conseiller honoraire de l'Université, p. 2.

(2) « Quamcumque creaturam aspexeris, fulgurat Dei notitiam. » S. Hieronymus in Ezech., l. 1, c. 2. » S. Grégoire de Nazianze qualifie de sottise l'aveuglement de ceux qui ne déduisent pas l'existence de Dieu des preuves naturelles. Orat. XXXIV.

(3) « Il suffit de penser à Dieu pour savoir qu'il est. » Mallebranche, Entretiens, II.

Dira-t-on qu'on ne peut conclure d'une idée qui est dans notre intelligence, à l'existence de son objet? Oui, si l'on veut qu'on imagine cette idée; mais si l'on sent qu'elle est produite par une cause étrangère, il en est autrement. Tous nos jugements ne sont pas marqués de cette nécessité qui subjective la vérité. En d'autres termes, notre entendement n'agit pas sous la seule loi de la réflexion. L'exercice de la raison spontanée précède celui de la raison repliée sur elle-même. Ainsi, le premier acte de la raison en face de l'idée du fini est un acte qui saisit du premier bond l'idée de l'infini. Elle sait retrouver l'essentiel dans l'accidentel, le permanent dans le variable, l'un dans le divers. Ces deux preuves, c'est-à-dire les preuves métaphysiques et physiques, sont excellentes. Donc, l'opinion de ceux qui disent que l'on ne peut démontrer Dieu est fausse (1).

Pour prouver son existence, les philosophes se sont encore servis de l'argument moral. Il est impossible de ne pas croire, ont-ils dit, que l'homme vertueux doive être récompensé, le méchant puni. Or, cette récompense et cette punition ne se réalisent pas d'une manière suffisante dans cette vie; il faut donc qu'il y ait un juge qui apprécie tous les actes, toutes les intentions, à leur juste valeur; en d'autres termes, il faut qu'il y ait un Dieu. La preuve savante et la preuve populaire se complètent pour le démontrer (2). S. Au-

(1) « Hæc opinio eorum qui dicunt Deum non posse demonstrari est falsa. « S. Cont. Gent., l. 1, c. 10.

(2) « Deum esse per se notum est » S. Cont. Gent., l. 1, c. XI., parce que le prédicat est contenu dans la définition du sujet. Ces paroles du même saint Docteur : « Non in omnibus notum est, etiam concedentibus

gustin, au lieu de choisir entre elles, fait comme l'esprit humain, il les porte sans exclusion ([1]). S. Bonaventure prouve l'existence de Dieu par six preuves rationnelles. Les deux premières sont puisées dans la contemplation de l'univers; les deux suivantes sont fondées sur l'étude de l'âme ; la cinquième est tirée de l'idée de l'être ; la dernière est basée sur l'idée de la bonté ([2]). Le traité de l'existence de Dieu, par Fénélon, n'est que l'heureux développement des preuves de S. Anselme et de Descartes. En se pensant lui-même, Leibnitz pensait en même temps l'être, la substance, l'esprit et Dieu lui-même ; il concevait comme infini ce qui est fini en nous ([3]). C'est le procédé de tous les vrais philosophes ([4]).

C'est vraiment chose curieuse, dirai-je avec M. de

Deum esse, quod Deus sit id quo majus cogitari non possit ; quam multi antiquorum mundum istum dixerint Deum esse», ne disent rien autre chose si ce n'est qu' «il faut distinguer soigneusement, selon Tournely, l'idée de l'être très parfait, telle que nous la donne la nature, de son application ou de son mauvais usage. Les Epicuriens, etc., ont l'idée de l'être très parfait, et c'est à cause de cela qu'ils reconnaissent bon gré, mal gré, l'existence de Dieu ; mais ils se trompent grossièrement et ils se contredisent manifestement, lorsqu'ils appliquent cette idée au monde ou à l'universalité des choses.» De Deo, 1, 202.

([1]) Oper., tom. 1, p. 599. M. Bouchitté a marqué notamment avec sagacité la différence qui existe entre la preuve savante et la preuve populaire.

([2]) La preuve de l'existence de Dieu que Platon tire du Beau, est de la dernière sublimité.

([3]) Oper. Leibnitz., tom. 2, p. 24.

([4]) « Undè oportet quod in cognitione Dei homo ratiocinando perveniat. S. Cont. Gent., 1, c. XI. «Intellectus noster in Dei cognitionem ascendere potest.» Ib. l. 4, c. 1.

Rémusat, que cette intelligence qui unit à la distance des siècles de grands esprits, que cette transmission secrète et comme insensible des doctrines qui passent à travers les âges, qui se dispersent en germes épars, et qui, telles que ces graines imperceptibles emportées dans le tourbillon de l'atmosphère, vont tomber par hasard sur une terre féconde, y prennent racine, y grandissent, sans qu'aucune main visible les ait semées.

Interdire à la pensée le droit de remonter au-delà de l'horizon de cette vie, c'est supprimer la raison, qui n'est rien, si elle n'est pas la faculté de l'infini. On s'appuie cependant sur ce principe si cher aux sensualistes et aux pyrrhoniens, que nous ne pouvons pas comprendre l'infini (1), c'est-à-dire l'être lui-même (2); mais en deça de l'infini sont les formes sous lesquelles il se révèle. Or, la raison humaine atteint et conçoit ces formes, c'est-à-dire ce qui est intelligible, et les rattache à l'être invisible et infini (3).

Il s'agit donc de bien s'entendre sur le sens précis et la juste portée du mot *comprendre*. Si l'on veut dire que l'intelligence humaine ne peut comprendre Dieu,

(1) « Est autem quædam aliorum opinio, per quam inutilis redderetur conatus intendentium probare Deum esse. Dicunt enim quod Deum esse non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum.» S. Cont. Gent., l. 1, c. 12.

(2) « Cognoscere ipsum esse subsistens est connaturale soli intellectui divino, et est supra facultatem naturalem cujuslibet intellectus creati.... Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre.» 1. q. 12. a. 12.

(3) « Dieu est le roi du monde intelligible. » Platon, Républ., tom. X, p. 51 et suiv.

en donnant au mot *comprendre* son sens le plus strict et le plus rigoureux, comme marquant une conception complète, absolue, égale à son objet, alors le principe est incontestable. Il y a dans l'absolument infini, des attributs et des modes dont nous n'avons pas la moindre idée (1). La révélation elle-même ne s'attribue pas le droit de percer tous les mystères, de sonder toutes les profondeurs de la nature divine (2). Mais entre connaître pleinement la nature divine et être absolument incapable de connaître d'aucune façon cette nature, de se former aucune idée des attributs de Dieu, il y a un abîme.

Comment d'ailleurs la raison qui prouve l'existence de Dieu, serait-elle dans une absolue ignorance de sa nature? Car elle conclue cette existence de l'idée de l'infini, de l'être parfait, comme des phénomènes sensibles nous concluons l'existence des êtres matériels. Or, l'être parfait, la perfection absolue de l'être, qu'est-ce autre chose que la nature même de Dieu? Les preuves métaphysiques, physiques et morales établis-

(1) « Quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales, sed similitudines, si quæ à materialibus accipiuntur, sed materialia intelligenda sunt multum difficiles. » S. Thomas.

(2) « Intelligere autem dicuntur credentes, quia innitentes potentiæ et summæ veritati increatæ, sciunt et supponunt certissimè verum esse quidquid a dictâ veritate procedit, et quamquam per naturalem rationem modum ipsius veritatis non comprehendant, non ideò minus credunt quod suggerit fides vera, esse verum, quia clarissimè hoc intelligunt attestari excellentiæ, et majestati, et immensitati ipsius primæ veritatis, ut nec in se, nec in suis principalibus effectibus comprehendi possit. » Opusc. 55. c. 1.

sent donc l'existence de Dieu [1]. Ce témoignage du saint Docteur nous paraîtrait décisif, fût-il seul.

Lorsqu'une vérité universelle s'empare de nos convictions, nous ne pouvons rester immobiles et pétrifiés en quelque sorte dans la contemplation de cette lumière ; notre esprit doit tirer par la logique les conclusions qu'elle renferme [2]. Fénélon s'est donc vu forcé, comme Descartes, en terminant ses preuves de l'existence de Dieu, de se livrer aux mêmes sentiments d'adoration et d'amour qu'elles excitent dans toutes les âmes. Cet élan énergique et spontané de l'âme vers l'infini n'a pas échappé à l'Ange de l'École.

(1) Existentia Dei ostenditur « tum ex demonstrationis arte, quæ ex effectibus causas concludere potest ; tum ex ipso scientiarum ordine. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 16.

(2) « Quamdiù ergo intellectus ratiocinando discurrit, hùc illùcque jactatur, necdum formatio perfecta est, nisi quando ipsam rationem rei perfectæ conceperit. » Opusc. 13.

DES ATTRIBUTS DE DIEU,

D'APRÈS S. THOMAS.

L'intelligence, en possession de la notion de Dieu par le raisonnement et par une intuition immédiate (1), tire de cette notion les attributs de Dieu par voie de déduction (2). Ces attributs peuvent être connus à *priori* et à *posteriori* (3), selon qu'ils ont leur raison d'être dans notre intellect comme dans leur sujet; et dans leur objet, comme les images de l'essence divine, par le mode qui leur est propre (4).

Il n'est pas besoin de dire que la première cause exclut l'idée de composition et implique celle de sim-

(1) « In cognitione Dei quæ cognoscitur per viam demonstrativam in scientiis speculativis. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 48.

(2) « Ostenso igitur, quod est aliquod primum ens, quod Deum dicimus, oportet ejus conditiones investigare. » Ibid., l. 1, c. 14.

(3) « Divina attributa, partim fundantur super rem, partim super intellectum. » Opusc. 11, c. 22.

(4) « Fundantur in intellectu nostro, quia sunt in eo sicut in subjecto. Fundantur autem super rem, quia sunt similitudines quædam repræsentantes essentiam divinam suo modo. » Ibid., 9, q. 2.

plicité [1]. Elle ne se déduit de rien ; elle se détermine par elle-même, car elle a en elle-même la raison et le principe de ses évolutions [2]. Eternelle [3], nécessaire [4], elle est profondément distincte de toute succession et de toute forme finie [5]. L'impossibilité de n'être pas, est l'éternité [6] ; l'impossibilité d'être autre que Dieu est l'immutabilité [7].

Ces idées de Dieu étant données, la raison y découvre toutes les perfections possibles [8]. Il est immatériel, incorporel, c'est-à-dire un pur esprit [9] : Sa puissance infinie étend sans obstacle son action irrésistible à travers tous les lieux et tous les temps ; car, pour

(1) « Illud igitur quod omnium entium est primum, impossibile est esse compositum. Relinquitur igitur quod primum entium oportet omninò simplex esse. » Opusc. 11, cap. IX.

(2) Opusc. 11, c. 6. Voyez l'Histoire critique de l'école d'Alexandrie, par M. Vacherot, tom. 3, p. 51 et 82.

(3) « Omne enim quod incipit esse, vel desinit, per motum, vel per mutationem hoc patitur. Ostensum autem est, quod Deus est omninò immobilis, est ergò æternus. » Opusc. 11, c. 5.

(4) « Omne autem quod est, et non est possibile ipsum non esse, necesse est ipsum esse ; quia necesse esse non possibile non esse, idem significant ; ergò Deum esse est necesse. » Opusc. 11, c. 6.

(5) « In Deo non est aliqua successio. » Opusc. 11, c. 8.

(6) « Est æternus, carens principio et fine. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 15. Opusc. 11, c. 5.

(7) « Ostensum est Deum esse omninò immutabilem. « S. Cont. Gent., l. 1, c. 15. « Substantia Dei est immutabilis. » I. q. 19, a. 7. V. Opusc. 11, ch. 4 : Dieu est immuable.

(8) « In Deo omnes perfectiones. » Opusc. 11, c. 22.

(9) « Voyez S. Gent., l. 1, c. 16. « Deus non est corpus. » Ibid., c. 20. Opusc. 11, ch. 9 : Dieu est simple.

être, il faut pouvoir être, l'existence impliquant une énergie par laquelle elle est perpétuellement réalisée (1).

La puissance de Dieu est donc sans limites (2); elle est l'intelligence absolue (3). Cette intelligence aboutit, non pas à la notion des phénomènes généraux et de leurs lois (4), mais à la connaissance parfaite, complète, adéquate de tout ce qui est (5); c'est la perfection même (6). L'être suprême, puissance, grandeur, beauté parfaite, ne peut être mauvais; donc Dieu est bon, abondant, plein de richesses; il épanche sa tendresse sur toutes les créatures (7), comme une source qui envoie ses eaux naturellement, ou comme le soleil qui répand ses rayons (8); la méchanceté ne s'allie

(1) « Infinitus secundum essentiam, suâ immensitate universâ excedit omnia complectens. » Opusc. 11, c. 18.

(2) « Deus est infinitæ virtutis. » Opusc. 11, c. 19.

(3) « Intelligere est sua substantia. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 60. « Intelligere Dei est divina essentia. » Ibid., c. 45 « Scientia Dei se extendit ad infinita. » I. q. 14, a. 12.

(4) « Oportet Deo nullius cognoscibilis cognitionem deesse. » Opusc. 15, c. 13, « Deus uno simplici intuitu æternam et fixam de omnibus notitiam habet. » Ibid.

(5) « Deus omnia simul intelligit. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 50. Voyez I. q. 14, a. 73.

(6) « Deus est universaliter perfectus. » S, Cont. Gent., l. 1, c. 28, V. Opusc. 11, c. 22 : « in Deo omnes pefectiones. »

(7) « Deus est bonus. » S. Cont., l. Gent., l. 1, c. 37. « Deus est sua bonitas. » Ibid., c. 38.

(8) « Divina bonitas suî communicativa est. » S. Théol., q. 111, De creatione, a. 7.

qu'avec la faiblesse [1]. La bonté de Dieu est l'invariable objet de sa propre volonté, qui devient alors l'origine et la mesure de toute justice. Mais cette justice a des profondeurs où ne saurait atteindre notre science [2]. La miséricorde de Dieu est une réponse concluante à toutes les objections tirées des maux métaphysiques, moraux ou physiques, c'est-à-dire résultant d'une nature imparfaite, de l'abus de la liberté et de la loi des corps [3].

Le Manichéisme est absurde : l'infinité de Dieu prouve son unité [4]. Deux infinis se limiteraient réciproquement, c'est-à-dire se détruiraient [5]. Au nombre indéfini on peut ajouter quelque chose, et il ne demeure pas moins fini. A Dieu on ne peut rien ajouter. Cette immensité se déploie quant à la puissance et quant à la miséricorde [6].

(1) Quod in Deo non possit esse malum. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 39.

(2) « Opus divinæ justitiæ semper præsupponit opus misericordiæ, et in eo fundatur. » I. q. 21, a. 4.

(3) « Hoc pertinet ad rationem bonitatis, ut bonum quod quis habet aliis communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult et se et alia, sed se ut finem, alia verò ut ad finem : in quantum condecet divinam bonitatem, alia ipsam participare. » I, q. 19, a. 2.

(4) Voyez Opusc. II, c. 15 : Il faut nécessairement affirmer que Dieu est un.

(5) « Nam enim possibile est duo esse summa bona ; quod enim per surabundantiam dicitur, in uno tantum invenitur. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 42.

(6) « Spiritualis magnitudo ad duo attenditur, scilicet quantum ad potentiam, et quantum ad propriæ naturæ bonitatem sive completionem. » Ibid., l. 1, c. 43. Voyez Tournely, De Deo, tom. I, q. III, art. V, § I.

S. Thomas a donc le mérite d'avoir, par son péripatétisme intelligent, creusé un abîme entre les indéfinis, dont la misère et la vanité est d'être irrémédiablement indéterminé, et l'infini lui-même, l'infini divin qui est par excellence le détermine, le parfait (1). Le S. Docteur ne confond pas non plus l'intelligence, la science et la sagesse divine. L'intelligence est la connaissance que l'être absolu a de lui-même (2). La science est l'intelligence en exercice (3). La sagesse est l'intelligence manifestée dans les actes (4). Et comme cette intelligence est parfaite par elle-même, la substance divine est la vérité même (5).

L'exercice de l'intelligence divine suppose la volonté de produire (6); cette volonté implique la puissance et

(1) « Si on épure Dieu, non-seulement de toute négation, mais de toute détermination, on fait un fantôme. » La Tribune scientifique et littéraire, Histoire de la philosophie, Cours de M. Emile Saisset, p. 12.

(2) « Deus est suum intelligere. » Opusc. II, c. 31. « Per se, seipsum cognoscit. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 48. » Oportet Deum esse intelligentem. Opusc. II, c. 28.

(3) Deus perfectè intelligit seipsum. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 48.

(4) « Ipsa conceptio intellectus, quæ est interius verbum, sapientiæ nomen accipere solet, secundum illum modum loquendi quo actus et species nominibus habituum à quibus procedunt nominantur.» S. Cont. Gent., l. 4, c. 12.

(5) « Veritas enim quædem perfectio intelligentiæ est sive intellectualis operationis. Ipsum autem intelligere, quum sit divinum esse, non superveniente aliquâ perfectione perfectum est, sed est per se ipsum perfectum. Relinquitur igitur quod divina substantia sit ipsa veritas.» Ibid , c. 60.

(6) « Ex hoc enim quod Deus est intelligens, sequitur quod sit volens.» Ibid., c. 72. Opusc. 11, c. 32. « Oportet Deum esse volentem. » « Voluntas est ejus essentia.» S. Cont. Gent., l. 1, c. 73.

l'amour (1). La liberté de Dieu a aussi l'infini de son essence ; c'est la liberté à son plus haut degré et sous son caractère le plus grand et le plus digne, sans indécision, sans hésitation, telle que les hommes ne la peuvent comprendre et encore moins comporter (2). Donc Dieu réunit les attributs essentiels sous lesquels nous concevons sa parfaite béatitude (3).

La puissance qui fait tout, l'intelligence qui règle tout, la bonté qui récompense, la justice qui punit, la miséricorde qui pardonne, s'expriment par un seul nom, celui de Providence (4). Cette théorie des perfections divines s'achève par un chapitre dont le titre seul révèle la belle âme de S. Thomas. Dieu, dit-il, n'a pas de haine (5) ; il aime toutes les créatures (6). Cet enseignement nous engage à ressembler à l'idéal de toute sainteté et à chérir nos frères.

La philosophie du saint Docteur nous apprend donc, malgré les dénégations de Voltaire (7), les attributs de la nature divine (8). Ces attributs ont été conciliés avec

(1) Opusc. 11, c. 34.

(2) « In Deo est liberum arbitrium. » Ib., c. 88.

(3) « Divina beatitudo perfectissima est. » Ibid., c. 102.

(4) Voyez : Certitude de la Providence. S. Cont. Gent., l. 3, c. 94.

(5) « Deus autem per essentiam suam est ipsa bonitas. » 2ª 2ªᵉ. q. 34, a. 1. « Si igitur voluntas Dei ad malum inclinari non potest, impossibile est quod ipse rem aliquam odio habeat. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 96.

(6) Ibid., c. 41. Voyez les œuvres de S. Denys l'aréopagite, trad. par M. l'abbé Darboy.

(7) Dict. philos., art. Bien et Mal, œuvres compl. tom. 30, p. 16.

(8) Voyez S. C. Allemani, Thomæ Aquinatis, S. philosophica. M. Rousselot,

les principes de la raison[1]. «On ne saurait donc dire absolument que le christianisme soit étranger à toute doctrine métaphysique, ni qu'il n'y ait rien de commun entre lui et la philosophie. Il est même à quelques égards une philosophie, en ce qu'il ajoute aux éléments philosophiques [2].»

Etudes de la philosophie du moyen-âge, tom. 2. M. Carle, Hist. de la vie et des ouvrages de S. Thomas. M. Léon Montet, Mémoire sur S. Thomas d'Aquin, dans le tom. 2 des mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques.

(1) V. Opusc. II, chap. 36 : «Quod hæc omnia (Dei attributa) à philosophis posita sunt.»

(2) Leçons de philosophie, par M. Ch. de Rémusat, tom. 2. p. 569. S. Thomas a *ajouté aux éléments philosophiques* en définissant les attributs de Dieu contre le panthéisme d'Amaury de Chartres et de David de Dinan.

DE LA PROVIDENCE ET DE SON GOUVERNEMENT,

D'APRÈS S. THOMAS.

La Providence est l'ordre qui préside au mouvement de l'univers et qui pourvoit tout être des moyens proportionnés à la mission qu'il doit remplir (1). L'exécution de cette ordonnance est ce qu'on appelle le gouvernement de la Providence (2). Elle fait tout marcher à une fin commune, tout concourir à la beauté, à l'harmonie, à la durée de ses ouvrages (3).

Ce gouvernement a son principe dans les flammes de l'amour divin (4). S. Thomas prouve la Providence: 1° par tous les autres attributs de Dieu; 2° par le spectacle de la nature; 3° par la considération de l'âme humaine. Quel est la valeur de ces preuves? C'est ce qu'examine le saint Docteur, ainsi que les objections dirigées contre la Providence.

(1) « Providentia est ratio ordinis rerum in finem.» 1ª q. 22, a. 3. « Ratio ordinandorum in finem propriè providentia est. » S. 1, q. 22. a. 1.

(2) « Gubernatio autem hujus ordinis est executio.» Ibid.

(3) « Creaturæ nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinæ virtutis conservarentur in esse.» 1. q. 104, a. 1.

(4) « Gubernatio Providentiæ ex amore divino procedit, quæ res à se creatas amat.» S Cont. Gent., l. 3, c. 90.

Il établit la Providence 1° par les autres attributs de Dieu. La raison nous dit que Dieu souverainement sage doit avoir créé l'homme pour une fin; que le Dieu juste, infaillible appréciateur du mérite et du démérite, ne saurait voir du même œil l'assassin et sa victime; que le Dieu bon n'est pas sans entrailles pour nos frères; qu'il ne voit pas d'un cœur sec tant de maux entassés sur eux; que le Dieu tout-puissant n'est pas enchaîné dans ses opérations(1). De même que le soleil éclaire, échauffe toute la nature, sans l'embraser de ses ardeurs, de même un soleil plus beau inonde de ses splendeurs toute la création et la remplit de lui-même(2). Si des pleurs coulent, il se trouve aussi des cœurs pour les recueillir et des mains pour les essuyer.

S. Thomas prouve la Providence 2° par le spectacle de la nature. On ne trouve personne, dit-il, d'assez insensé pour ne pas croire que les choses naturelles, qui procèdent avec un certain ordre dans des temps déterminés, ne sont gouvernées, prévues et disposées par un agent supérieur (3). Or, il y a trois choses à

(1) « Ipse suâ Providentiâ gubernat et regit universa.» Ibid., c. 64. 1ª. q. 303. Voyez Opuscul. 11, c. 123 : Tout est gouverné par la Providence divine. La Providence de Dieu s'étend aux plus petites choses. Opusc. 15, c. 14.

(2) « Cum Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse causatum sit proprius effectus ejus : sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiù in esse conservantur : sicut lumen causatur in aere à sole, quamdiù is aer illuminatus manet. Quamdiù igitur res habet esse, tamdiù oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet.» S. 1. q. 8, a. 1.

(3) « Nullus autem invenitur adeò stultus, qui non credat quod res

remarquer dans la deuxième preuve : 1° le terme dont on part ; 2° celui auquel on arrive ; 3° le rapport qui mène de l'un à l'autre. Le terme dont on part est la nature, puisque c'est en raisonnant de la nature à Dieu qu'on prouve par le caractère de l'un l'attribut de la Providence que l'on reconnaît à l'autre. Mais qu'est-ce que la nature ?

Le terme de la nature peut s'employer de diverses manières. C'est la génération des êtres vivants, c'est-à-dire tout ce qui constitue l'intégrité de l'espèce, et tout ce qui se trouve au-dessous de l'homme, et s'en sépare par la différence de ce qui est à ce qui n'est pas privé de la raison ; c'est le mouvement, c'est-à-dire cet ensemble de forces aveugles et fatales qui, sous la main de Dieu et la nécessité de ses lois, sont appliquées à la matière qu'elles meuvent et organisent (1).

Le terme où l'on arrive, c'est Dieu, car l'homme aspire au principe dont il émane. Nous ne sommes donc pas un vaisseau délabré sous un ciel sans astres, flottant au hasard au sein du présent, ne sachant d'où il vient, ignorant où il va. La Providence dirige notre nacelle (2).

Le rapport qui mène de la nature à Dieu, c'est une

naturales gubernentur, provideantur et disponantur, cum in quodam ordine et certis temporibus procedant.» Opuscul. 6, c. 2.

(1) « Natura igitur licet multis modls dicatur. Nam et generatio viventium et principium generationis et motus et materia et forma natura dicuntur. » S. Cont. Gent., l. 4, c. 41.

(2) « Quod Deus omnia facit propter finem, qui est ipse. Ipse igitur utitur omnibus, dirigendo ea in finem. Hoc autem est gubernare. Est igitur Deus per suam Providentiam omnium gubernator. » Ibid., l. 3, c. 64.

cause absolue et infinie passant dans l'humanité avec un plan fixe, avec des lois nécessaires et ramenant tout aux sources de la vie.

Que nous apprend la nature de la Providence? Elle nous la montre dans chaque brin d'herbe, dans les fleurs qui répandent de suaves et d'enivrans parfums, dans ses secrètes puissances, dans ses industries merveilleuses et ses harmonies ravissantes

S. Thomas prouve 3° la Providence par la considération de l'âme humaine, intelligente, aimante. Libre dans son élan vers le ciel, cette âme ne se laisse pas arrêter par les épreuves dont notre vie est semée. La Providence les explique (1).

On admire tout ce qu'il y a de soins diligents de sa part dans ces champs, pénétrés de sucs nourriciers que le soleil vivifie, que des pluies bienfaisantes et de douces rosées fécondent, et que le cours des saisons couvre de fleurs et de fruits ; mais l'âme a aussi, et ses heureuses semences, et son soleil, et ses saisons. Elle a ses fleurs, ses espérances et ses fruits. Génie, principe de raison, de science et de sagesse, innocence, penchants heureux, primitives dispositions et continuelles aspirations au beau, au vrai et au bien, sont à la fois des signes et des effets d'une action providentielle bien autrement intelligente que celle qui paraît dans la nature.

(1) « Deus per suam Providentiam omnia ordinat in divinam bonitatem. » Ibid., c. 97. « Deus omnium existentium causa, rebus omnibus conferens esse, oportet quod suæ Providentiæ ordo omnes res complectatur ; quibus enim esse largitus est oportet quod conservationem largiatur et perfectionem in ultimo fine conferat. » Ibid., c. 94.

Si j'écoute la raison, elle me dit que Dieu dirige insensiblement l'homme vers le terme qu'il doit atteindre; que le juste appréciateur des choses ne saurait confondre la vertu et le crime; que la charité de Dieu est tout amour pour ses créatures; que la toute-puissance règle le sort des individus comme celui des peuples.

Si je cherche la Providence dans les airs, le soleil me l'annonce; si je la demande à la terre, la variété des plantes, les fertiles campagnes et les riches moissons se hâtent de me répondre. Les oiseaux au fond des bosquets, les insectes sous l'herbe, les êtres qui peuplent les bois, les prés, les bruyères, les sables même et les arides rochers, chantent, murmurent, bourdonnent, élèvent tous ensemble leurs mille voix pour saluer celui qui épand ses bienfaits sur ses créatures innombrables.

Si je me contemple moi-même, il n'est pas une fibre du cœur qui ne me rende la Providence sensible. Si j'étudie les premiers mouvements de l'intelligence, ils me poussent à l'invoquer dans mes besoins, à le bénir dans ses merveilles. Si je la suis à travers toute ma vie, je la vois de toutes parts. Il est tout aussi bien démontré que Dieu gouverne les hommes qu'évident qu'il les a créés [1].

[1] « Universa creatura corporea et omnes spirituales virtutes sub divino regimine continentur. » Opusc. 20, l. 1, c. 12.

« Ostensum est, quod omnia suis actibus tendunt in finem divinæ bonitatis. Ab ipso igitur Deo, cujus hic finis proprius est, omnia diriguntur in finem; hoc autem est providentiæ alicujus regi et gubernari; omnia igitur divina Providentia reguntur. » Opusc. 11, c. 123.

Cependant il régit autrement les natures intelligentes que les créatures irraisonnables. Les substances intelligentes sont au-dessus de celles-ci, et par la perfection de leur nature et par la noblesse de leur fin (1). La Providence a donc voulu qu'elles répandissent le bien que celui, qui est le Bien même, le Bien substantiel, illimité, a mise en elles, et accomplissent ainsi leurs hautes destinées (2). D'ailleurs, l'existence implique l'amour dont le sacrifice est l'expression.

L'homme doit donc seconder et remplacer la Providence, c'est-à-dire être une providence en petit dans la grande Providence, et devenir capable non-seulement de diriger ses actes, mais de se charger de la destinée d'autrui. Par sa paternité naturelle ou morale, il doit veiller sur une famille, dont, après Dieu, il est le chef et le tuteur. Sa sollicitude doit s'étendre au loin, répandre la science et la lumière, éclairer devant les âmes les voies où elles marchent, et faire régner la justice et la paix, la religion et les mœurs (3). Enfin, le caractère de Providence éclate surtout dans l'homme, quand il est un de ceux que Dieu s'est le

(1) « Manifestum est quod divina Providentia ad omnia se extendit; oportet tamen aliquam rationem Providentiæ specialem observari circà intellectuales et rationales creaturas præ aliis creaturis. Præcellunt enim alias creaturas, et in perfectione naturæ, et in dignitate finis. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 114.

(2) « Ut similitudine suæ bonitatis, in quantum possibile est, imprimatur in rebus. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 97.

(3) « Participat igitur rationalis creatura divinam Providentiam, non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare; gubernat enim se suis actibus propriis, et etiam alia. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 97. « Est autem præcipua virtus quà homo aliquis non solum seipsum, sed etiam alios dirigere potest. » Opusc. 20, l. 1, c. 9.

plus particulièrement substitués ou associés pour conduire l'humanité elle-même, et faire servir les forts au soutien de leurs frères, plus faibles et moins avancés. Ils deviennent dès-lors les guides de la foule, ses gardiens, ses sauveurs et se dévouent au devoir de diminuer les maux qui nous assiègent ([1]).

La tâche individuelle se confond avec la tâche sociale; et, de nos œuvres réunies, on voit naître le progrès. Par le travail mystérieux de toutes les parties qui la composent, la plante produit en silence et à son heure, la fleur qui crée pour l'œil, pour les sens comme pour la pensée, de nouvelles harmonies et des jouissances nouvelles.

Mais, comment concilier avec un Dieu juste, les iniquités, les crimes, les catastrophes qui ravagent ce monde? Pourquoi la vertu est-elle opprimée, le vice triomphant? Pourquoi des scélérats sont-ils comblés des biens de la terre, tandis que des gens honnêtes et vertueux consument leur vie dans les douleurs et les larmes ([2])? Sans parler des promesses divines contenues dans chaque épreuve de la vie, nous devons aux adversités nos sentiments les plus chers et les plus doux. Créé pour mériter le bonheur et non pour être heureux, tout sur cette terre est préparé pour le combat. Où serait l'espérance, si chacune de nos bonnes

([1]) « Per superiores igitur creaturæ inferiores gubernantur. Ad divinam bonitatem pertinet, quod suam similitudinem communicet creaturis. . . . . Sic igitur per quasdam creaturas alias ad bonum inducit; has autem oportet esse superiores creaturas. » Opusc. 11, c. 124.

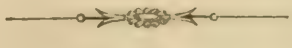
([2]) Quest. 22.

actions portait avec elle sa récompense? Y aurait-il eu des martyrs sans la persécution des tyrans (1)?

Toutefois, il n'est pas juste de dire que les maux tombent également sur les bons et les méchants. Cela est vrai des maux matériels, des revers, des maladies, des souffrances physiques; mais toutes les âmes ne sont pas affectées de la même manière par les mêmes faits; là où les uns trouvent le désespoir, les autres trouvent la quiétude et la joie. Le mal moral, qui est le plus cruel de tous, n'accable pas également tous les hommes; il dépend de l'appréciation que nous faisons des faits que nous intéressent. Les justes jouissent d'un calme profond; les pécheurs creusent les vices jusqu'à ce que leur cœur épuisé s'abîme enfin sous ses propres ruines. La Providence dispose donc tout en général et chaque chose en particulier, avec sagesse et intelligence (2). D'ailleurs, c'est au point de l'éternité qu'on juge bien de toutes choses.

(1) « Bonum est, quod à Deo tales defectus permittantur evenire in rebus, tum quia est conveniens rerum ordini, in quo bonum universi consistit, ut effectus sequantur secundum conditionem causarum; tum etiam quia ex malo unius provenit bonum alterius,.... ex persecutione tyranni sequitur patientia justi. Opusc. 15, c. 15.

(2) « Divina igitur Providentia habet dispositionem intelligibilem omnium singulorum. » Opusc. 15, c. 14.



DE LA CRÉATION,

D'APRÈS S. THOMAS.

Il y a, dit le S. Docteur, une double action de Dieu dans le monde ; la première par laquelle il a créé le monde, l'autre, par laquelle il le gouverne ([1]). La création est l'action propre de Dieu ([2]); mais si le sens commun se contente de cette définition, elle ne suffit pas à l'ardente curiosité de l'esprit humain. Même au sein du Christianisme, on a vu reparaître les objections que l'antiquité avait soulevées contre ce mystère. Les uns (quelques réalistes) ont soutenu que la forme est le principe de toute individuation.

S. Thomas rejette cette sentence. Il nie la supposition de deux actes successifs dans la création. A l'origine, il n'y a eu ni forme, ni matière universelle ; la

([1]) « Sunt autem universaliter consideranda duo opera Dei in mundo. Unum quo mundum instituit, alterum quo mundum institutum gubernat. » Opusc. 20, l. 1, c. 13.

([2]) « Voyez Opusc. 11, c. 70. « La création ne convient qu'à Dieu. » « Creatio est propria Dei actio, et ejus solius est creare. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 21. « Creare autem solius Dei est. » Ib., c. 98. « Soli ergo Deo competit creatio, sicut propria actio. » Ib., c. 21. C'est de Dieu seul qu'il est dit : « Vocat ea quæ non sunt tanquam ea quæ sunt. » Rom., III, 17.

matière première est elle-même l'œuvre de Dieu (1). Il se résolut à produire, à émettre au-dehors, dans l'espace et le temps, ce qu'avant tous les temps il avait conçu en lui-même. Mais cette conception ne s'épancha point de la main de l'éternel. Ce monde a donc pour cause la libre volonté du Créateur, sa bonté et sa sagesse (2).

D'autres ont prétendu que l'homme trouvait en lui-même l'image de la puissance créatrice. Il est facile de saisir le vide de cette comparaison. L'homme, bien que parcourant les plaines sans bornes de l'immensité, ne peut rien produire, si la matière et les éléments ne lui en sont pas d'abord fournis; en examinant à tous les degrés les opérations de la nature matérielle, on voit très clairement et très certainement que tout s'y fait par aggrégation et par fécondation et non jamais par création. En d'autres termes, les effets d'une cause seconde ne sont que des phénomènes; l'action de Dieu porte sur des substances (3). L'être divin, dit

(1) « 1a 2ae. q. 44, 2. « Deus in esse res produxit ex nullo præexistente sicut ex materiâ. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 16. « Deus in creando res non præsupponit materiam. » Opusc. 11, c. 69. « Res à Deo esse productas ex nihilo. » Opusc. 31, c. 4. Esse autem alicujus totius absolutum aliquando est proprius effectus Dei, scilicet quando tota res secundum omnia principia sua deducitur ex nihilo ad esse perfectum, sicut fuit in primâ productione rerum, in quâ causalitas Dei extendebatur usquè ad ipsam materiam. » Opusc. 31, c. 8.

(2) « Deum res liberâ voluntate in esse produxisse. » 1. q. 104. « Dieu a créé librement, non par une liberté changeante et irrésolue comme la nôtre, mais par une volonté souveraine et indépendante, qui domine et règne sur tout. » 1a 2ae. q. 45, 3. Voyez le ch. 16 du 3e livre de la Somme contre les Gentils : Dieu a fait passer toutes choses du néant à l'être, et le Commentaire sur le Maître des Sentences.

(3) « Creatio est productio alicujus secundum rei suam totam substan-

S. Thomas, est la raison propre de la création, parce qu'elle fait participer généralement toutes les créatures, à l'être, autant qu'elles en sont susceptibles, mais non à la nature divine ([1]).

Dira-t-on que Dieu ne pouvait ne pas créer ; qu'une cause absolue ne pouvait ne pas passer à l'acte ; que l'être en soi étant une cause absolue, la création est nécessaire, et qu'ainsi il n'y a plus de Dieu sans monde que de monde sans Dieu ([2])? Ce sophisme tombe de lui-même dès qu'on a prouvé que l'on confond ici l'idée de principe avec l'idée de cause. Ne distinguant pas l'acte que le principe tire de sa substance d'avec l'effet que la cause produit, on détruit la liberté de Dieu ([3]). Rien

tiam, nullo præsupposito, quodvis vel increatum, vel ab aliquo creatum. » 1, p. q. 65, a 3. » « Quandoque verò esse est effectus creaturæ, scilicet quando agens physicum agit ex suppositione subjecti, non producens totum illud quod pertinet ad esse rei, sed formam tantum transmutando materiam ad talem vel talem formam. Ad materiam enim actio creaturæ non se extendit. » Opusc. 31, cap. 8.

([1]) « Esse namque divinum propriè est ratio creandi, quia per creationem omnes res communiter accedunt ad participandum esse quantum est eis possibile, non autem naturam divinam. » Opusc.

([2]) « Dixerunt, quod Deus res in esse produxit agendo de necessitate.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 35. Des philosophes ont dit qu'il ne pouvait pas plus se dispenser de créer que le soleil de répandre sa lumière, une source de répandre ses eaux. » 1ª 2ªe q. 6, 3.

([3]) « Ce serait un crime, dit S. Thomas, de refuser cette liberté à Dieu, car ce serait lui refuser une perfection. Comment l'architecte divin serait-il forcé à produire son œuvre, alors que les hommes sont libres de laisser la leur dans le domaine de l'idéal? Dieu a voulu et il a agi selon sa volonté. Si on supposait sa volonté déterminée nécessairement ; si on disait : il a été nécessité à vouloir ce qu'il a fait, on tomberait dans une aussi grande absurdité que si on disait : il y a un Dieu, et il n'y a point de Dieu ; car si Dieu était nécessité, il ne serait plus agent, il serait patient, et il ne serait plus Dieu.» Oeuvr. complètes de Voltaire, tom. 25, p. 51.

cependant de plus différent que l'idée de principe et l'idée de cause. En tant que principe, Dieu ne peut ne pas passer à l'acte, car il est un principe vivant, une intelligence qui se possède et s'aime, et voilà pourquoi les processions éternelles et immanentes en Dieu, loin de choquer la raison, lui donnent satisfaction. La substance divine n'est pas une lumière sans clarté ; elle est infiniment féconde sans sortir de soi. De là, la parfaite indépendance de Dieu et la parfaite liberté de l'acte créateur (1). En tant que cause, on n'est pas plus fondé de dire que l'effet que Dieu produit est éternel comme lui, car les idées, avant la création, n'avaient qu'une réalité subjective.

Dieu ne tire pas l'univers de sa substance, ni d'une substance étrangère (2). Il dit, et des mondes innombrables sortent du néant; des organismes plus complexes, des êtres plus parfaits viennent s'épanouir à l'existence (3). Dieu ne tire de soi que ce qui est égal à soi. Le Père engendre le Fils, le Saint-Esprit procède de l'un et de l'autre, et, dans cette région sublime, la coéternité et la consubstantialité sont nécessaires. Partout ailleurs, elles sont impossibles. Cette vérité est écrite en caractères éclatants à chaque page de la mé-

(1) Voyez Opuscul. 11, ch. 96 : « Dieu n'agit point par une nécessité de sa nature, mais par sa volonté. «Procedit igitur universitas rerum à primo principio sicut ab intelligente et volente. Intelligentis autem et volentis est producere aliquid non ex necessitate, sicut ipsum est, sed sicut vult, et etiam intelligit.» Opusc. 15, c. 9. S. Cont. Gent., l. 2, c. 28.

(2) «Ex his concluditur, quod illa quæ non possunt produci in esse nisi per creationem, à Deo immediatè sint.» Opusc. 11, c. 95.

(3) «Ipsius igitur est producere res in esse ex nihilo, quod est creare.» Opusc. 11, c. 69. V. S., 1, q. 25, a. 3.

taphysique chrétienne (1). En créant cet univers que sa force soutient et dilate, que sa sagesse ordonne, Dieu n'augmente ni ne diminue son incommunicable et indéfectible perfection. Les parties mitoyens ne plaisent qu'aux hommes (2). Pour parler dignement de ce monde si splendide, de cette nature si riche et si variée, les paroles manquent, et la pensée même s'abîme dans ces merveilles (3).

Dieu est nécessairement créateur en puissance ; il n'est donc pas exact de dire qu' «il aurait passé une éternité sans en faire le moindre usage (4).» Tout a été créé en vertu d'un acte libre de sa bonté et de son intelligence souveraine (5). Sa pensée conçoit éternellement tous les possibles, et les réalise hors de lui, par sa volonté (6). Mais si l'absolu devait créer nécessairement, dès-lors il se développerait, à travers l'espace des temps, en une inépuisable variété d'êtres successifs

(1) « Oportet igitur etiam ipsa elementa immediatè esse à Deo producta. Multò magis impossibile est substantias incorporeas et invisibiles ab aliquo alio creari.» Opusc. 11, c. 95.

(2) « Deus agit voluntariè in rerum productione, non autem ità quod actio ipsius media, sicut in nobis, sed oportet quod suum intelligere et velle sit suum facere.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 35.

(3) 1ª. q. 44, 4. V. les Discussions de S. Thomas sur la puissance de Dieu.

(4) Oeuvres complètes de Voltaire, tom. 25, p. 19.

(5) Voyez Opusc. 11, ch. 103 : «La bonté divine est non-seulement la cause des choses, mais encore de tout mouvement et de toute opération.

(6) « Deus agit in creaturis, non ex necessitate naturæ, sed secundum suæ arbitrium voluntatis.» S. Cont. Gent., I. 2, c. 23. « Esse autem aliis tribuit non per necessitatem naturæ, sed per voluntatem producit creaturas.»

et limités, qui apparaîtraient tour à tour sur la scène changeante de ce monde pour disparaître bientôt et céder la place à de nouveaux êtres, dans une métamorphose perpétuelle, sans terme et sans repos. Il s'en suivrait encore que Dieu ne serait pas plus sans le monde que le monde sans Dieu. Ce qui altère ou plutôt anéantit la nature de Dieu(1).

En effet, s'il ne peut tirer le monde de rien, où est sa puissance(2)? S'il ne peut ne pas produire le monde, où est son indépendance, sa plénitude, sa liberté? Dans la nécessité de ce développement éternel s'évanouissent la sagesse, la justice, la bonté, et tous ces attributs qui font Dieu accessible et adorable au genre humain (3).

On ne peut donc pas appeler la création une imitation comme Porphyre, ou une participation comme Platon, ou une émanation, une irradiation comme l'école d'Alexandrie, ou une fulguration comme Leibnitz, ou une chute comme Schelling, ou un développement comme Hégel, ou bien un mouvement ou changement comme les Atomistes (4), mais un acte de

(1) 1a 2ae. q. 6. 3.

(2) « Ad eas producendas non exterioris agentis adminiculo indiget, nec materiæ fundamento.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 1.

(3) « Per hoc excluditur error quorumdam philosophorum qui dicebant Deum agere per naturæ necessitatem.» Ib,. l. 2, c. 23.

(4) « Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium à quo instituitur, et sic est de genere relationis. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 18. « Creatio nihil aliud est rectiter quam relatio quædam ad Deum cum novitate essentiæ.» De Potent., q. 3, a. 3.

l'intelligence, de la puissance et de la volonté divine, c'est-à-dire une œuvre de Dieu (1).

C'est ainsi que S. Thomas juge et repousse les théories dualiste et manichéenne, qui admettent la coexistence des deux principes éternels, dont l'un est le principe du bien, l'autre, celui du mal (2); les doctrines essentiellement païennes qui, sans animer la matière, lui donnent une existence propre, nécessaire, éternelle (3); le système de l'écoulement (4); le

(1) « Creare est, absque materia præjacente, aliquid in esse producere.» Ibid., c. 16. «Deus res omnes in esse produxit, non ex necessitate materiæ, sed per intellectum et voluntatem.» Ibid., l. 3, c. 64. «Oportet igitur, quod effectus à Deo procedant secundum determinationem voluntatis, non igitur agit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem. Indè est quod fides catholica Deum omnipotentem non solum creatorem, sed etiam factorem nominat.» Opusc. 11, c. 96. «Creare est de nihilo aliquid facere.» Opusc. 6, c. 3. « Cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, hæc propositio *ex*, non designat causam materialem, sed ordinem tantum, sicut cum dicitur: ex mane fit meridies. » 1, q. 45, a. 1. » Ideò dicitur aliquid ex nihilo fieri quia fit quidem, sed non præexistit aliquid ex quo fiat. Fit post nihilum. » De Potent., q. 3, a 1.

(2) « Errores Manichæorum, qui graviter erraverunt. Primo namque rerum originem non in unum, sed in duo creationis principia reduxerunt, quorum unum dicebant esse auctorem bonorum, alium verum auctorem malorum. » Opusc. 15, c. 16. Voyez encore Opusc. 5, ch. 1; Opusc. 6, ch. 2, et Opusc. 23.

(3) « Antiqui philosophi non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium à causis particularibus, quas necesse est præsupponere aliquid in suâ actione. Et secundum hoc erat eorum communis opinio ex nihilo nihil fieri. Sed tamen hoc locum non babet in primà emanatione ab universali rerum principio. » 1, S., q. 45, a. 2.

« Sed iste (Avicebron) posuit esse primam materiam communem, et substantiam omnium, etc. Rursumque omnium substantiarum, tam corporalium quam spiritualium, est communis materia, etc.» Opusc. 15, c. 6.

(4) Voyez Opusc. 15, ch. X : « Réfutation de l'opinion d'Avicenne sur

panthéisme, c'est-à-dire la coexistence nécessaire et la consubstantialité de Dieu et de l'univers(1), ceux qui disent que Dieu ne peut sortir de son immobilité éternelle pour créer le monde (2). Le S. Docteur, en démontrant la création par la contingence des êtres finis comparée avec l'absolue et parfaite existence de Dieu (3), par la causalité (4), par la puissance de Dieu (5), et par les Saintes-Écritures (6), relève ainsi une vérité qui a été plus ou moins mélangée, corrompue, altérée par le temps, l'ignorance et les illusions systématiques du génie.

l'écoulement des créatures du premier principe. Ibid., ch. XI : «Exposition et réfutation du système des Platoniciens, sur l'écoulement des créatures du premier principe.

(1) « In antiquorum naturalium opinionem rediit, qui posuerunt quod omnia essent unum ens, etc.» Opusc. 15, c. 6.

(2) Essai sur les principes et les limites de la philosophie de l'histoire, par Ferrari. « Creatio non potest impugnari per rationes sumptas ex naturâ motus et mutationis.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 18. «Pour pouvoir nier la possibilité de la création, il faudrait d'abord prouver qu'il est impossible qu'il y ait un Dieu ; mais loin de prouver cette impossibilité, on est obligé de reconnaître qu'il est impossible qu'il n'existe pas.» Oeuvres complètes de Voltaire, tom. 25, p. 21.

(3) S. Cont. Gent., l. 2, c. 15.

(4) S., 1, q. 44, a. 1., S. Cont. Gent., l. 2, a. 15.

(5) De Potentiâ, q. 3, a. 1. Voyez la quinzième conférence du P. Ventura sur la Raison catholique et la Raison philosophique, tom. 2, p. 592 et suiv.

(6) « Mundum non semper fuisse solâ fide tenetur. » S., 1, q. 46, a. 2.

DE LA SAINTE TRINITÉ,

D'APRÈS S. THOMAS.

Le S. Docteur pénétra non-seulement, à l'aide de la pensée, dans la profondeur de l'Être suprême (1), mais il tenta même une explication du plus sublime de nos mystères. La sainte Trinité contient donc des idées qu'il est possible de dégager de leurs formes et de considérer en elles-mêmes (2). Cependant la Puissance, l'Intelligence et l'Amour existant à un degré infini dans la substance divine, les explications rationnelles de la sainte Trinité ne sont légitimes qu'à titre d'analogies, de comparaisons ingénieuses (3). Borné dans tous les sens, le langage humain ne saurait représenter qu'avec une extrême imperfection ce qui

(1) « Datur homini quædam via per quam in Dei cognitionem ascendere possit, ut scilicet, quia omnes rerum perfectiones quodam ordine à summo rerum vertice Deo descendunt, ipse ab inferioribus incipiens, et gradatim ascendens, in Dei cognitionem proficiat. » S. Cont. Gent., l. 4. c. 1.

(2) 2ac 2ae. q. 8, 1. « Quamvis autem comprehendere nequeamus, quod nihilominus comprehendere possumus, quoquo modo, id est ex parte cognoscimus non in toto. » Opusc. 58, c. 1.

(3) « Verbum, quod, secundum intelligibilem operationem, procedit in nobis, non est ejusdem naturæ cum eo à quo procedit..... In intellectu nostro utimur verbo *Conceptionis*, secundum quod, in verbo nostri intellectus, invenitur similitudo rei intellectæ licet non inveniatur naturæ identitas. » 1, p. q. 29, a. 2.

est sans bornes ([1]). Aussi, quand on veut démontrer une vérité révélée, il faut toujours avertir, qu'outre les preuves données par la raison, notre croyance a un fondement inébranlable, l'autorité divine.

Pour se faire une idée de la sainte Trinité, indivisible dans son essence et distincte dans ses propriétés personnelles ([2]), S. Thomas cherche dans la nature matérielle des similitudes méthaphoriques, mais il s'empresse de signaler les défauts de ces exemples ([3]). Il rentre aussi en lui-même, et voit, à l'exemple de S. Augustin, une image de la Trinité dans l'âme ([4]). Cette image n'est pas adéquate, il s'en faut ; elle est même infiniment distante de la grandeur de son original ; elle ne lui est pas coéternelle, et, pour tout dire en un mot, elle n'est pas de la même substance que Dieu ([5]). Cependant, dans les choses que Dieu a faites,

([1]) « Divina essentia est quædam summa res incomprehensibilis cogitatu, et ineffabilis verbo, de quâ verè prædicantur tres personæ et simul et singillatim. » Opuscul. 24.

([2]) « Sancta Trinitas secundum communem essentiam est individua, et secundum proprietates personales est discreta. » Opuscul. 24.

([3]) « Absque initio semper ac sine fine Pater generans, Filius nascens, Spiritus sanctus ab utroque procedens ; cujus exemplum æqualiter in creaturis inveniri potest, licet imperfectum. Videmus enim quod a sole radius processit ab eo, nec unquam desinet radius procedere quamdiù sol erit. Sic enim Filius procedit à Patre ut radius à sole ; Spiritus autem sanctus ab utroque procedit, sicut calor a sole et radio. Sed hoc exemplum deficit quantum ad hoc quod sol non semper fuit, et ideò nec radius ejus semper ab eo processit. » Opuscul. 23.

([4]) « Et ideò Augustinus ponit similitudinem Trinitatis in animâ, secundum quod mens intelligit seipsam. » Opuscul. 13.

([5]) « Sed hoc exemplum deficit in duobus. Primo quidem, quia intellectus humanus non semper fuit. Secundo, quia non semper Verbum

il n'y a rien qui, plus que l'homme, approche de la nature de Dieu (1). Son image en nous peut être réformée et perfectionnée toujours; mais rien n'est plus que cette image près de la ressemblance de Dieu; car nous *sommes,* nous *connaissons* que nous sommes, et nous *aimons* et notre *être* et la *connaissance* de cet être. Dans ces trois choses là, nous ne sommes pas troublés par la possibilité de nous tromper. Comme je connais que je *suis*, de même je connais que j'ai *cette même connaissance;* et, en *aimant* ces *deux* choses, j'en ajoute une troisième, de la même importance, à ces deux choses que je connais (2).

Nous pouvons donc voir et contempler en nous l'image mystérieuse de la Trinité (3). Pleine et enrichie de belles idées, l'âme produit, en se connaissant elle-même cette parole intérieure, c'est-à-dire la pensée, la conception ou le discours, qui est la vive image des choses, et ultérieurement en s'aimant, elle se produit elle-même dans la volonté comme objet aimé. Elle ne procède pas intérieurement d'une autre manière, mais elle est en quelque sorte renfermée dans

in corde suo actualiter concipit; sed intellectus divinus semper fuit, et semper absque intermissione intelligit, undè semper in eo oritur Verbum, quod est Filius, et procedit amor qui est Spiritus sanctus. » Opuscul. 23. Voyez S. Augustin, De Civitat. Dei, lib. XVI, 27.

(1) « Potest et aliud exemplum poni in animâ humanâ, in quâ verbum interius conceptum à memoriâ procedit, et ab utroque procedit amor. » Opuscul. 23.

(2) S. Augustin, De Civitate Dei, lib. XVI, 27.

(3) Divinæ Trinitatis similitudicem in mente humanâ possumus considerare. S. Cont. Gent., l. 4, c. 26.

un cercle, en revenant par l'amour à la substance même d'où la procession avait commencé par l'intention conçue dans l'intelligence ; mais la procession passe à des effets extérieurs, lorsque, par amour d'elle, l'âme marche à l'exécution de quelque chose.

En effet, la volonté ne se produit pas en nous par voie de ressemblance avec l'intelligence et la pensée, mais par voie d'inclination vers un objet. La volonté donc, l'amour, tout en ressortant de l'intelligence et de la pensée, n'est pas et ne se dit pas le fils de la pensée et de l'intelligence. Tout en étant le produit du Père et du Fils, le Saint-Esprit ne se dit pas le Fils du Père et du Verbe. La première Personne engendre vraiment ; c'est donc un véritable Père. La seconde est vraiment engendrée ; c'est donc un véritable Fils. Mais la troisième est produite, et non engendrée ; elle résulte de la *spiration ;* c'est donc un véritable Saint-Esprit [1].

Notre intelligence est simple et indivisible. Lorsqu'elle produit sa pensée et avec la pensée son amour, elle s'y reproduit en quelque manière toute entière et sans partage. Notre intelligence est tout notre esprit, notre pensée est tout notre esprit, notre volonté est tout notre esprit ; cependant ce ne sont pas trois es-

[1] « Processio ergo secundum rationem intellectus est secundum rationem similitudinis, et in tantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem secundum rationem voluntatis non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis vel moventis in aliquid. Et ideò quod in divinis procedit per modum amoris, non procedit ut genitus vel filius, sed magis ut spiritus: quo nomine quædam vitalis motio et impulsio designatur, prout aliquis, ex amore, dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum. » 1, p. q. 27, a. 4.

prits en nous, mais un seul et même esprit se reproduisant, on dirait presque tout entier dans la pensée et dans l'amour. A plus forte raison, l'intelligence infinie, simple et indivisible, engendrant son Verbe, et, avec son Verbe, le Saint-Esprit, l'Amour Infini, s'y reproduit, s'y répète tout entière et sans partage, d'une manière infiniment plus réelle et plus parfaite. De sorte que le Père est tout Dieu, le Fils est tout Dieu, le Saint-Esprit est tout Dieu ; mais ce ne sont pas trois Dieux, ce sont un seul Dieu, c'est la même nature divine du Père qui se reproduit dans le Fils et le Saint-Esprit (1).

La doctrine de la Trinité, tout incompréhensible qu'elle soit, est infiniment harmonique, infiniment raisonnable ; elle est le fait nécessaire de la nature intelligente, infiniment parfaite et parfaitement infinie. Cette doctrine est de la plus haute science, autant digne de la foi et de l'admiration du chrétien, que de l'étude sérieuse, de l'extase scientifique du philosophe (2).

Nous trouvons dans l'âme : 1° l'âme elle-même ; 2° l'âme conçue dans l'intelligence ; 3° l'âme aimée dans la volonté (3). Toutefois, l'acte de connaître de

(1) « Patet igitur quod Filius sine ullâ diminutione accepit nascendo substantiam Patris, et Pater eam retinet : undè sequitur quod Pater et Filius habeant unam substantiam, et eadem ratio est de Spiritu sancto, qui ab utroque procedit. Pater autem est substantia sua, quià non est in eo aliqua compositio, et similiter Filius, et Spiritus sanctus. Cum ergò sit una essentia trium, sequitur quod una res quæ est divina essentia, est Pater, et Filius, et Spiritus sanctus. » Opuscul. 24.

(2) Voyez l'explication de la seconde décrétale de S. Thomas. Opusc. 24.

(3) «Et sic tria in mente inveniuntur : mens ipsa, quæ est processionis

l'âme n'est pas son être ; son acte de vouloir n'est pas son acte de connaître (1). L'âme connue et l'âme aimée ne sont donc pas des personnes, parce qu'elles ne sont pas subsistantes, et l'âme elle-même n'est pas non plus une personne, puisqu'elle n'est pas un tout qui subsiste, mais une partie d'un être subsistant, qui est l'homme. Dans notre esprit, l'image de Dieu et des personnes divines n'est donc, en quelque sorte, qu'une image artificielle. Elle le représente comme le portrait représente les traits de son prototype, sans en partager la nature. Ainsi les harmonies entre la trinité humaine et la trinité divine, toutes réelles qu'elles sont, car c'est Dieu qui les a créées, ne peuvent pas constater en nous, êtres créés, finis, et par là même imparfaits, l'existence de la Trinité réelle, telle qu'elle est en Dieu (2).

En faisant de la philosophie sur cet ineffable mystère, S. Thomas a conservé son essence, selon l'enseignement des Écritures et les définitions de l'Église ; il s'est résolu à ne laisser jamais échapper la chaîne que forme la suite de nos dogmes. En d'autres termes, le

principium in suâ naturâ existens ; et mens concepta in intellectu ; et mens amata in voluntate.» S. Cont. Gent., l. 4., c. 26.

(1) «Intelligere mentis non est ejus esse, nec ejus velle ejus esse aut intelligere.» S. Cont. Gent., l. 4., c. 24.

(2) « Persona significat id quod est perfectissimum in totâ naturâ, scilicet subsistens in naturâ rationali.» 1, q. 29, a. 3 ; et q. 50, a. 1. Et propter hoc etiam mens intellecta et mens amata non sunt personæ, quum non sint snbsistentes ; mens etiam ipsa in suâ naturâ existens non est persona, quum non sit totum quod subsistit, sed par subsistentis scilicet hominis. In mente igitur nostrâ invenitur similitudo Trinitatis. » S. Cont. Gent., l. 4, c. 26.

S. Docteur se garda bien de croire que sa formule et ses preuves fussent ailleurs que dans la révélation surnaturelle (1).

Que Dieu soit une puissance, puisque tout et lui-même existe par lui ; qu'il soit une intelligence, puisqu'il est la première, et, en un certain sens très véritable, la seule intelligence ; qu'il s'aime d'un amour immense, puisqu'il se connaît et qu'il est la perfection même, ce sont là des doctrines philosophiques. Que la puissance, l'intelligence et l'amour soient en Dieu des propriétés plus accomplies, chacune selon son espèce, que les mêmes propriétés dans l'homme ; que son amour soit plus parfait comme amour, et son intelligence comme intelligence, et sa puissance comme puissance, qui pourrait le nier ou le contester sans folie, puisque lui-même est parfait comme Dieu puissant, intelligent, aimant? Mais que cette plus grande perfection entraîne une distinction plus réelle, et qui résulte de ce que l'amour de Dieu est plus parfait, plus réel que le nôtre, que cet amour ne soit pas seulement une propriété de Dieu, un de ses attributs impénétrables et éternels, mais une personne, la philosophie n'en voit que la convenance, mais non le mystère (2).

(1) S., 1, q. 32, a. 1 ; q. 39, a. 5 ; Dist. 3, q. 1, a. 4 ; de Veritate, q. X, a. 13. Le caractère que S. Thomas assigna à la Trinité est parfaitement exprimé dans les images que les artistes chrétiens en ont assignées. Voyez la curieuse et savante Iconographie chrétienne de M. Didron.

(2) « Impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis pervenire. » S. Thomas.

« Plotin conçut un Dieu triple et un, divisé en trois hypostases, dont la première, qui est l'unité, enfante la seconde, qui est l'Intelligence ou le

Nous pouvons toujours comprendre, toujours vouloir; mais, en acte, nous ne comprenons pas toujours, ne voulons pas toujours. On distingue en nous la puissance de l'acte [1]; mais en Dieu cette distinction n'a pas lieu. Dieu est un acte pur, perpétuel et permanent. La génération du Verbe, aussi bien que la procession du Saint-Esprit, sont et ont été toujours, en Dieu, des opérations permanentes, subsistantes, éternelles. Tandis qu'en nous l'*entendre*, le *vouloir* sont des actes passagers, en Dieu ce sont des réalités toujours existantes. Les trois personnes divines sont également éternelles, comme elles sont parfaitement égales.

Mais comment comprendre une nature indivisée et indivisible, ayant trois personnes, sans que l'unité de cette nature confonde les personnes ; sans que la Trinité des personnes divise la nature? S. Thomas ne fait donc jamais une vérité philosophique de ce qui est et doit rester un mystère. Il a formellement écrit que la vérité existait chez l'homme spirituel par image, et

Logos, verbe éternel de Dieu, consubstantiel à son père, principe fécond à son tour et tirant éternellement de soi-même la troisième hypostase qui est l'âme, c'est-à-dire cet esprit universel qui contient les germes de tous les êtres. Voilà la Trinité Alexandrine, qu'on croirait d'abord toute semblable à la Trinité chrétienne, mais qui en paraît si différente, quand on y voit à la place d'un Dieu libre et parfait, je ne sais quelle unité obscure, soumise à la loi fatale qui s'écoule par une pente irrésistible. C'est dans les *Ennéades* que l'on trouve pour la première fois la Trinité panthéiste d'Alexandrie, non plus à l'état de germe indécis ou de tradition incertaine, mais sous la forme d'une doctrine profondément méditée et revêtue d'une forme scientifique. » Les Ennéades de Plotin, par M. E. Saisset.

[1] « Intelligere manet in mente. 1, p. q. 27, a. 1.

dans la nature par vestige ([1]). Chaque créature, dit-il, subsiste, 1° dans son être; elle a 2° une forme qui lui est propre, et qui la classe dans une espèce particulière parmi les êtres; enfin chaque créature est ordonnée à quelque chose. En tant donc que chaque créature est une certaine substance créée, elle représente une cause et un principe, et par là elle indique la personne du Père, qui est un principe n'ayant pas de principe. En tant que chaque créature a une forme et appartient à une espèce quelconque, elle représente le Verbe divin, par lequel le grand artisan conçoit la forme de la chose artificiée. En tant enfin que chaque créature a un ordre quelconque, elle représente le Saint-Esprit comme amour; car une chose n'est ordonnée à une autre que par la volonté de celui qui l'a créée ([2]). La Trinité qui laisse sa trace dans l'homme et son image naturelle dès sa naissance, marque aussi

([1]) « Quarum (trium personarum) imago expressius invenitur in homine. » 1, p. q. 91, a. 1. In rationalibus creaturis est imago Trinitatis, in cæteris verò creaturis est vestigium. » Q. 45, a. 7. « Et idèo dicitur inesse (cæteris creaturis), vestigium, non imago. » S. Cont. Gen, l. 4, c. 26. « In creaturis rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas invenitur repræsentatio Trinitatis per *modum imaginis*, sed in creaturis omnibus invenitur repræsentatio Trinatis per modum vestigii. » 1, p. q. 44, a. 7.

([2]) « Quælibet enim creatura subsistit in suo esse; et habet formam per quam determinatur ad speciem; et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quod est quædam substantia creata, repræsentat causam et principium, non de principio. Secundum autem quod habet formam et speciem, repræsentat verbum; secundum quod forma artificiali est ex conceptione aritficis. Secundum autem quod habet ordinem, repræsentat Spiritum sanctum in quantum est amor, quia ordo effectus est ad aliquod alterum est ex voluntate creantis. » 1, p. q. 44, a. 7.

les sociétés de son empreinte, et leur perfection dépend de cette ressemblance [1].

Se servant de termes consacrés, le S. Docteur prouve qu'identiquement unes dans leurs racines, les trois personnes divines, qui sont chacune l'être tout entier, Dieu tout entier, selon sa nature, son essence, ne sont pas unies sous le même rapport, c'est-à-dire qu'en Dieu les relations sont réelles et n'existent pas seulement dans l'intelligence [2]. Il se voit tout entier ; il contemple en lui-même toute la perfection de son être infini. Mais Dieu ne peut se voir, se contempler, sans penser ou parler intérieurement, sans s'entretenir avec lui-même. Cette pensée ou cette parole qui est Dieu, distincte de l'intelligence qui la produit, est son fruit et, comme dit Bossuet, le bouillonnement ou la première effusion du cœur de Dieu. Cette pensée ou parole intérieure qui se produit en Dieu comme une conception, une émanation de son intelligence, en lui montrant tout ce qu'il est, parce qu'elle porte son image, nous l'appelons Fils de Dieu. Dieu ne peut voir, connaître, contempler son infinie perfection dans son image substantielle ou son Fils sans l'aimer. De son côté, le Fils ou la sagesse de Dieu connaît aussi parfaitement qu'il est connu lui-même, autrement il ne serait pas la sagesse infinie ; il aime donc comme il est aimé, le principe de toutes les perfections, le Père qui a mis en lui l'empreinte, le caractère de tout ce qu'il

(1) « Invenitur etiam in aliis rebus divinæ Trinitatis similitudo, etc. » S. Cont. Gent., l. 4, c. 26.

(2) « Relationes in Deo sunt secundum rem, et non solo in intellectu. » S. Cont. Gent., l. 4, c. 28.

est. Cet amour du Père et du Fils en qui rien n'est accidentel, est donc aussi quelque chose de subsistant, qui procède éternellement de l'un et de l'autre en les unissant ; quelque chose qui a son existence propre, incommunicable. Nous nommons cet amour le Saint-Esprit, parce qu'il est comme le souffle, l'éternelle respiration du Père et du Fils (1). Ainsi, la *Paternité* subsistante est la personne du Père ; la *Filiation* subsistante est la personne du Fils ; et la *Spiration* subsistante est la personne du Saint-Esprit (2). Donc, si l'on considère les relations, il y a plusieurs êtres subsistants, réellement distincts l'un de l'autre ; il n'y a qu'un seul être subsistant, si l'on considère l'essence, c'est-à-dire sa nature (3).

Le Père engendrant et le Fils engendré se connaissent et se contemplent ; en se contemplant, ils s'aiment et produisent un océan de feu qui est le Saint-Esprit. Considéré comme propriété distincte de l'être infini, le Père est le principe de la Trinité ; le Fils est le *miroir de la substance* paternelle et son *image parfaite ;* mais miroir éternel, intelligent et consubstantiel ; image vi-

(1) « Voyez le ch. XI du 4e livre de la Somme contre les Gentils : Comment il faut entendre la génération pour les personnes divines.

(2) « Plures personæ sunt plures relationes subsistentes ad invicem, sed realiter distinctæ. » 1, p. q. 80, a. 2. Voyez le ch. 2 du 4e livre de la Somme contre les Gentils : Il y a chez les personnes divines génération, paternité et filiation ; l'Explication de la seconde Décrétale, Opusc., 24.

(3) « Sunt igitur plures res subsistentes, si relationes considerentur ; est autem una res subsistens, si consideretur essentia. Et propter hoc dicimus unum Deum esse, quia est una essentia subsistens, et plures personas, propter distinctionem subsistentium relationum. » S. Cont. Gent., l. 4, c. 14.

vante, réelle et distincte dans l'unité d'une seule et même nature, et à cause de cela deuxième personne divine. Le Saint-Esprit est le terme de l'opération de l'un et de l'autre (1).

Considéré comme Personne, le Père est l'énergie, la force intérieure par laquelle l'Être est. Considéré comme Personne, le Fils est l'intelligence, la raison manifestée individuellement en Dieu. Considéré comme Personne, le Saint-Esprit est l'effusion commune du Père et du Fils, le rayon substantiel de leur amour; car l'être se réalise perpétuellement par le Père, se connaît par le Fils, se sent ou jouit de soi-même par l'Esprit, qui, en terminant Dieu, consomme intérieurement sa félicité souveraine (2).

L'amour ou le principe de vie est par son essence un principe d'union (3); il est le doux embrassement et l'éternel baiser du Père et du Fils. La nature de l'Être infini étant l'unité la plus absolue, chacune de ses propriétés est l'Être tout entier (4); mais comme ces propriétés sont essentiellement distinctes entre elles, il s'en suit que la Puissance, l'Intelligence et l'Amour, sont caractérisés dans l'unité de l'être absolu

(1) « Christus est perfecta imago Patris; et ideò dicitur *imago*, et non ad *imaginem*. » 1, p. q. 93, a. 2. Voyez le ch. 15 du 4e livre de la Somme contre les Gentils : Du Saint-Esprit.

(2) Voyez dans la Somme de Théologie les questions 27, 28, etc., de la Trinité; la Trinité dans le 4e livre de la Somme contre les Gentils, et l'Opuscule 24.

(3) « Voluptas incommutabilis excellenter delectans. » S. Thomas.

(4) « Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unius naturæ, et singulus horum est persona perfecta. » S. Cont. Gent., l. 4, c. 26.

par quelque chose qui leur est exclusivement propre, et par conséquent, subsistent d'une manière individuellement distincte dans cette unité [1]. Le Père se distingue du Fils par la relation de la Paternité et l'innascibilité; le Fils est distinct du Père par sa relation de filiation; le Père et le Fils sont distincts du Saint-Esprit par la spiritalité, si l'on peut employer ce terme, et le Saint-Esprit l'est du Père et du Fils par la procession d'amour. Mais comme l'individualité intelligente, déterminée par quelque chose d'essentiel et de permanent, constitue la nation propre du mot personne, laquelle suppose de plus un suppôt substantiel d'où elle tire sa réalité, son être effectif et radical, et qu'il est beaucoup au-dessous de la nature des créatures que deux êtres soient distincts quant au suppôt, et qu'ils n'aient néanmoins qu'une seule essence, les énergies distinctes et nécessaires que le polythéisme avait conçues en Dieu, ne peuvent entrer en comparaison avec les personnes divines révélées dans leur splendeur par Jésus-Christ [2].

Chacune d'elles est individuellement une par la propriété qui la spécifie essentiellement et nécessairement; et chacune d'elles est Dieu, parce que chacune d'elles est substantiellement l'Être tout entier, par sa

[1] « Patet quod non excluditur divinæ generationis unitas ex hoc quod in Deo plurium subsistentium distinctio esse non possit. » S. Cont. Gent., l. 4, c. 14.

[2] « Quia verò à creaturarum naturâ hoc invenitur valdè remotum aliqua duo supposita distinguantur et tamen eorum sit una essentia, humana ratio, ex creaturarum proprietatibus procedens, multiplicem in hoc secreto divinæ generationis patitur difficultatem. » Ibid., c. 10.

nature ou par son essence l'Être infini [1]. C'est ainsi que l'incompréhensible mystère du Dieu triple et un que Platon a pressenti, que S. Augustin, S. Anselme, S. Thomas, Bossuet et Leibnitz, ont trouvé dans toutes les œuvres de la création, est en harmonie avec toutes les facultés de notre âme [2].

(1) « Si Deus se intelligit, oportet quod tota plenitudo ipsius contineatur in Verbo. Nec tamen substantia Filio data desinit esse in Patre, quia nec etiam apud nos desinit esse propria natura in re quæ intelligitur. » S. Cont. Gent., l. 4, c. 14.

(2) « Universa nobis Trinitas in suis operibus intimatur. » S. August. De Civit. Dei, lib. XVI, 24.

« Lorsque, recueilli en moi-même, j'observe le phénomène de ma pensée, je remarque qu'elle sort ou procède de mon intelligence. Mon intelligence a conçu cette parole intérieure que je me parle à moi-même et que ma voix exprime d'une manière sensible. Dieu, étant tout intelligence, se dit aussi à lui-même une parole intérieure. Ce Verbe a donc en Dieu comme en moi l'existence par mode de procession, et l'acte qui le produit étant celui d'une intelligence parfaite, il est entièrement semblable à son principe. Mais là ne se borne pas l'activité de mon âme. Après avoir conçu une idée, je me sens de l'amour pour elle. Mon cœur incline vers ce *Fils* de mon intelligence et je l'aime comme un père aime son enfant. Ce mouvement d'amour est une seconde procession que m'offre la connaissance de mon âme ; donc une procession semblable existe en Celui qui m'a fait à son image, et il y a deux processions divines, celles du Verbe et celle de l'Amour. Mais il faut admettre entre elles et les miennes cette différence que, venant en Dieu d'un principe parfait, ce sont des personnes vivantes, et qu'en moi elles n'ont ni la personnalité ni la vie. » La Théologie de S. Thomas, par M. l'abbé G. Malé, tom. 1, p. 76.

MÉTAPHYSIQUE DE S. THOMAS.

La métaphysique est la science la plus intellectuelle, et par conséquent la science régulatrice (1). Elle est aux autres parties de la philosophie ce qu'un principe est à ses conséquences, ou du moins à ses applications (2). En d'autres termes, la métaphysique est la réflexion de la vie intellectuelle qui nous enseigne l'origine et la légitimité des caractères actuels et primitifs des connaissances humaines dans l'intelligence développée, sous le point de vue subjectif, et sous le point de vue objectif. C'est donc la science des sciences, la science suprême, celle qui domine toutes les autres; la science, non de tel ordre d'êtres, mais de l'être en général et de ses propriétés (3). Sa spécialité est de traiter des choses immatérielles (4). Elle s'élève au-dessus

(1) « Metaphysica est scientia substantiarum à materiâ separatarum. » S. Thomas in Proleg. ad metaphysic. art. VI. Voyez l'Essai sur la métaphysique d'Aristote, par Félix Ravaisson; de la métaphysique d'Aristote, par M. V. Cousin.

(2) « De omnibus judicat, et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia. » 1ª 2ªᵒ. q. 57, a. 2.

(3) « Metaphysica de omnibus agere sub rationis entis. » Opusc. 21, c. 6.

(4) « Præcipuè tamen ad ipsum (metaphysicum) pertinet tractare de rebus separatis. » Opusc. 41, c. 6.

des facultés et des notions pour les juger, pour les rapporter à la réalité, pour les considérer absolument, comme donnant des vérités qui sont les lois mêmes des choses (1). La métaphysique a donc du divin, car elle met en lumière toutes les idées essentielles qu'elle renferme (2). C'est une science pure et complète.

La nécessité n'est pas le terme où elle aboutit ; c'est l'absolu qui est le terme de la nécessité. Ainsi, non seulement il faut connaître la valeur d'un principe, mais, en outre, les conséquences qui en dérivent (3). S. Thomas a donc transporté sa métaphysique dans la morale et dans l'économie politique. Aussi le nom du S. Docteur remplit tous les siècles, à partir du sien ; c'est l'esprit de S. Thomas qui anime de nombreux disciples dont il est le guide et le flambeau. Le caractère du maître a passé dans son école, et c'est par là qu'elle se recommande aux amis des sciences et des lettres.

La métaphysique repose en dernier résultat sur l'étude de la psychologie (4). Il n'y a pas une partie de la philosophie qui ne suppose celle-là et ne lui emprunte sa lumière. Le S. Docteur considère donc les

(1) « Quia perfectior ratio entis in eis salvatur, quam metaphysicus quærit. » Opusc., 41, c. 6.

(2) « Metaphysica circà divina versatur. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 4.

(3) « Sapientiam in omni-sapientia dicimus, qui potest assignare causas cujuslibet quæsiti et per hoc docere. » S. Thomas, in Metaphys. Arist. l. 1.

(4) « Metaphysica considerat de speciebus existentibus in intellectu. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 74.

facultés de l'âme dans leur nature et dans leurs produits, c'est-à-dire en elles-mêmes et dans les diverses idées dont le développement successif enrichit l'intelligence (1).

A l'aide de la métaphysique, S. Thomas démontre la liberté morale, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, la Providence et ses attributs, en un mot, tout ce qui est dans les limites et dans les pouvoirs de la raison (2). Il prouve que ces vérités sont indubitables et aussi certaines que toutes les vérités qu'enseignent les mathématiques.

Le S. Docteur reconnaît deux sortes de principes, ceux qui appartiennent à l'entendement, et ceux qui appartiennent aux êtres. Or, on peut envisager les êtres ou dans leur essence, ou dans leur cause première, c'est-à-dire dans l'Etre par excellence. La métaphysique se divise donc en trois branches: la première traite de l'autorité de l'esprit humain; la seconde, de la science de l'être; la troisième, du premier principe des choses. Elle contient par conséquent la Psychologie, l'Ontologie et la Théodicée.

(1) 1, q. 77, a. 5. « Metaphysica certissima, eo quod habet subjectum certissimum, ut ens, in quantum ens, et prima principia.» Opusc. 55.

(2) « L'argumentation vigoureuse contre la raison pour lui prouver péremptoirement qu'elle ne peut rien sans la foi, elle s'est trouvée, en ce siècle, sous la plume d'un prêtre célèbre et de quelques-uns de ses disciples. Les encycliques romaines sont venues leur apprendre qu'en démolisant la raison ils détruisaient le sujet auquel la foi s'adresse et sans la libre adhésion duquel l'acte de foi n'existe pas; qu'en niant tout principe humain de certitude, ils supprimaient les motifs de crédibilité qui sont les préliminaires de toute révélation.» Instruction pastorale de Mgr. l'évêque de Poitiers, 1855.

Les faits qui se rapportent plus spécialement à l'intelligence, n'étant que l'étude des facultés de l'âme, S. Thomas ne fait pas de la métaphysique une classe spéciale de la science philosophique. Rappelant la pensée à ses éléments essentiels, il s'occupe des notions, espèces ou idées que la conscience de chacun peut apercevoir en soi lorsqu'il réfléchit, et qui sont également dans la conscience des autres hommes (1). C'est ainsi que procède une vraie méthode. Elle s'occupe des choses dans l'ordre où l'esprit humain livré à lui-même, sous le poids de la vie réelle, les aperçoit et les reproduit. Le S. Docteur fait aussi un fréquent usage du doute fictif et hypothétique (2). De cette méthode est sortie cette grande école philosophique qui se montra si franchement alliée au Christianisme, si remplie de foi chrétienne, de l'esprit et du sentiment chrétien (3).

(1) « Et virtus, et actio intellectualis in homine consequens animam rationalem. » Opusc. 33.

(2) Voyez le S. Perrone, Prælectiones theologiæ, tom. 2, p. 1295. (Notes).

(3) Philosophie et Religion, par M. l'abbé Maret, tom. 1, p. 129.

DE LA PHYSIQUE DE S. THOMAS.

La physique est la science des propriétés générales des corps, ou la science des faits divers qui sont produits dans les corps matériels. Son objet est la connaissance de la nature, de ses lois et de ses modifications, soit qu'on l'envisage en elle-même ou dans ses rapports avec l'homme (1).

La physique de S. Thomas appartient en partie à Aristote (2). Chez l'un comme chez l'autre, la théorie du mouvement est un point fondamental, un système complet (3). Car, de toutes les propriétés de la matière, le mouvement est la plus apparente et la plus féconde en phénomènes. Le S. Docteur le considère comme le fait générateur de la science, et la matière comme une pure abstraction, un sujet indifférent

(1) « Et ideò sua consideratio secundum Philosophum ibidem est circà ea quæ sunt in materiâ. » Opusc. 41, c. 14.

(2) « Subjectum enim philosophiæ naturalis est ens mobile. » Ib. Voyez la physique d'Aristote et les publications de MM. Michelet, Vacherot, etc.

(3) « Philosophus in VI Methaphys. docet, quod naturalis philosophia est de quodam particulari ente, habente in se principium motus, etc. » Opusc. 41, c. 14. « Ens mobile est subjectum naturalis philosophiæ, etc. » Ibid. Voyez Opusc. c. 33 : Des opérations occultes de la nature à un soldat.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
TORONTO

sans propriété ni caractères, et qui n'est que le *substractum* des deux principes immatériels qui se disputent sa possession. Ces principes sont le chaud et le lumineux que les astres nous manifestent dans le feu, et le froid, le ténébreux que nous montre la terre (1).

La physique du S. Docteur est donc fortement liée à la doctrine des sphères. Il n'y avait pas, au moyen-âge, une systématisation absolue de la science de la nature. Avant de parvenir à ces idées précises et étendues, positives et vastes, dont l'ensemble bien ordonné compose leurs théories, les sciences physiques ont procédé par des explications moins profondes et moins larges. Mais si l'on ne ramenait pas toujours la reconnaissance de certaines propriétés des corps à quelques principes certains, aujourd'hui encore, on aperçevrait ça et là des nuages dans les sciences naturelles ; une science plus pure et plus complète ne peut être demandée qu'à la métaphysique (2). Il n'appartient qu'à l'expérience décrite et préconisée par Bacon, à l'expérience pleinement acceptée par Descartes,

(1) « Quant aux quatre propriétés ou états que la physique étudie en outre dans les corps, c'est-à-dire la température et les états lumineux, électrique, magnétique, qui ne sait qu'en général et depuis assez longtemps on les a considérés comme des effets dont les causes ont été converties en abstractions sous les noms de calorique, lumière, électricité, magnétisme ? Et ces abstractions, soit qu'on y ait vu de simples noms ou des êtres, soit qu'on les ait crues réellement des forces, ou des substances, ou des principes actifs, ou des qualités occultes, ont été, au moins par hypothèse, représentées comme des corps impondérables ou des fluides particuliers. Ainsi parlent les traités de physique publiés depuis quarante ou cinquante ans. » Essais de Philosophie par M. Ch. de Rémusat, tom. 2, p. 190.

(2) « Ideò scientia naturalis subalternatur Metaphysicæ. » Opusc. 41, c. 14.

de commencer et de continuer la seconde partie de l'œuvre, et de remplacer successivement les théories par des théories meilleures. L'observation en se perfectionnant, en se diversifiant, découvre chaque jour de nouvelles raisons d'ignorer ce que l'on croyait savoir.

Si la physique de S. Thomas ne se trouve pas en parfaite harmonie avec les dernières conclusions de la science contemporaine, les théories sociales du S. Docteur sont l'expression des idées les plus généreuses, les plus pures. Il faisait comprendre aux États qu'ils se doivent à l'Église, dont ils sont le corps terrestre, et qu'ils ne peuvent vivre qu'en puisant à la source de l'abnégation et du sacrifice. L'autorité temporelle n'avait pas alors cette abondance de cœur et de génie qui s'accroissent admirablement de l'application constante que Napoléon III en fait au gouvernement politique, à l'apaisement des parties, à l'encouragement des services, à l'ordre intérieur et au bonheur du monde entier.

POLITIQUE DE S. THOMAS.

Toutes les questions de droit appliqué se liant à la définition du bien et du mal, il n'est pas difficile d'apercevoir le fil qui rattache les idées politiques de S. Thomas à la pratique (1). Le S. Docteur est logique : il avait placé la règle morale non dans la sensibilité, aussi variable que le sentiment, mais dans la raison (2); il établit donc une législation qui enlaçait dans le réseau de ses préceptes l'homme, la famille et la cité, c'est-à-dire une législation nécessaire et universelle.

Un tel système fait naître les notions pures et sincères du droit et du devoir ; l'un conservateur de l'individu, l'autre de l'unité sociale. S. Thomas établit

(1) Helvétius ramenant toute la question du bien à l'intérêt privé, ne produit que la théorie politique de Hobbes, c'est-à-dire le despotisme. « Suivant le principe d'Helvétius, l'homme est emporté vers son plus grand bien possible, soit physique, soit intellectuel, soit moral ; il ne doit donc reconnaître d'autres lois que l'obligation de fuir la douleur et de rechercher le bien-être. » Du Vrai, du Bien et du Beau, par M. V. Cousin, p. 305.

(2) « La vertu perfectionne la partie appétitive de l'âme en la réglant selon la raison. Tout ce que la raison embellit de sa lumière a le caractère de vertu. 1ª 2ªe. q. 59, 4. »

que la forme de toute réalité politique c'est un gouvernement régulier ; que la vie de tout gouvernement régulier c'est un pouvoir vrai et fort, équitable et juste, moral et religieux ; qu'il faut à ce pouvoir des racines dans les cœurs pour résister aux tempêtes ; que ces racines sont dans les fondements même de la liberté quand elle n'aboutit pas à l'exagération de l'indépendance individuelle, à l'isolement dans la misère comme dans l'activité (1).

Le S. Docteur s'appuyait surtout sur la justice : quand le droit de tous vit du droit de chacun, dès lors l'harmonie règne et tout nous intéresse. Le droit ne sort pas du fait, il l'engendre ; le droit civil contient des principes absolus, invariables ; le droit criminel se rattache à l'idée du mérite et du démérite, c'est-à-dire à la punition et à la récompense. L'existence de société étant nécessaire, la société a tous les droits nécessaires à son existence (2). Ainsi, il y a déduction logique dans la théorie de S. Thomas ; tout est clair, net et précis. Ce grand homme ressentait pour ses semblables une de ces tendresses passionnées qui résistent à toutes les épreuves.

Une idée vraie, descendue du ciel sur l'humanité n'y retourne jamais à vide ; une fois qu'elle a germé dans quelques cœurs droits, dans quelques esprits vigoureux, elle porte en soi quelque chose de vital,

(1) « Erit regimen rectum et justum, quale convenit liberis. » Opusc. 20, c. 1.

(2) « Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur. » Ibid.

d'immortel, qui ne périt plus tout entier. L'égalité des hommes par leur naissance et leur fin commune, est un sublime principe déposé dans l'Évangile et dans la nature même de l'humanité (1). Le S. Docteur le posait et l'admettait comme base fondamentale de la société.

La véritable noblesse n'implique aucune différence de nature et de castes ; elle consiste dans ce qui tend à nous élever à la même dignité morale, c'est-à-dire dans les talents et la vertu (2).

« *Nobilitas sola est animamque moribus ornat.* » (3).

Cette noblesse est écrite sur le front d'un grand homme (4), ou d'un bienfaiteur des hommes ; elle y reste marquée, tant qu'elle ne s'y efface pas elle-même. Elle n'est exclusive de personne. Dieu, dit S. Thomas, n'a pas créé deux Adam, l'un de métal pré-

(1) « Omnes homines naturâ sunt pares. » II Dist. 44, q. 1, a. « Natura omnes homines æquales in libertate fecit. » Comment. in Job, c. III, lect. 2.

(2) Non fit homo nobilis eo quod ortum habeat ab nobilibus, ipsi philosophi perpenderunt. Nemo altero nobilior, nisi cui rectius est ingenium et bonis artibus aptius. » De Erudit. princip., l. 1, c. 4. Voyez : La noblesse en France avant et depuis 1789, par M. Edouard de Barthelemy.

(3) De Erud. Princ., l. 1, c. 4.« Non est quod sibi aliquis de nobilitate generis blandiatur, si ex meliori parte suì sit famulus.... si habeatur respectus ad primam causam, scilicet hominum, ab uno omnes originem habemus, undè quantum ad hoc omnes homines sunt æquè nobiles. » Ibid.

(4) Par grands hommes S. Thomas entend surtout ceux qui se recommandent par leur probité et leur vertu, fussent-ils pauvres et obscurs. « Intelligas viros illustres non solum autem illos qui præditi sunt potentia...., sed magis justitia et bonitate conspicui, etiamsi pauperes et abjecti. De Erudit. Princip. l. 5, c. 29.

cieux, de qui serait issue une catégorie privilégiée; l'autre de boue, père des roturiers ([1]). En remontant à nos premiers parents, nous nous retrouvons en famille, susceptibles de devenir vertueux, illustres, saints, ou de nous décomposer dans la fange.

Le S. Docteur présente cette vérité dans une gracieuse image. Le noble et le roturier sortent, dit-il, de la même souche comme la rose et l'épine de la même tige. La rose est une belle production, agréable à ceux qui l'approchent, par le parfum qu'elle répand autour d'elle, tandis que l'épine est vile et blesse ceux qui la touchent; de même, deux êtres d'une choquante inégalité de conduite, peuvent avoir le même père et la même mère. L'un, semblable à la rose, sera bon pour ses voisins, et celui-là est noble, l'autre au contraire, ainsi que l'épine, ne cessera de le tourmenter, et il sera vil ([2]).

([1]) « Non legitur Deum fecisse unum hominem argenteum undè essent nobiles, unum luteum undè essent ignobiles; sed unumquemque de limo terræ plasmavit. » Ibid. l. 1, c. 4. Voyez aussi 1ae 2ae, q. 91-96. Ces principes sont aussi ceux de S. Bonaventure, Serm. III. Dominic. 12, post Pentecost. « Le Christianisme, dit S. Grégoire de Nazianze, dans l'éloge du philosophe Héron, ne fait pas grand cas de la noblesse qui provient des titres imaginaires et prend sa source dans la poussière des tombeaux ; ce que j'appelle noblesse, ajoute l'archevêque de Constantinople, c'est celle que décerne la piété, la sainteté des mœurs, et la généreuse émulation de s'élever à ce premier être, source de tout bien.

([2]) « Ex eâdem radice procedunt rosa et spina. Rosa creatura nobilis, benefica his qui juxtà eam sunt, gratum odorem suum undique diffundendo, spina verò vilis est, pungens eum qui juxtà ipsam erat; sic ex eisdem parentibus possunt nasci duo, quorum unus erit nobilis, alter verò ignobilis. Unus ad modum rosæ vicinis suis erit beneficus, et hic nobilis erit, alter verò ad modum spinæ vicinos pungere non cessabit, et hic erit ignobilis. » De Erudit. Princip., l. 1, c. 4.

Dans la vie privée de l'individu, et dans la vie sociale des empires, cette vérité se manifeste par des applications heureuses ou funestes. Le développement moral permet, lui seul, d'effectuer ce que le développement intellectuel a fait concevoir comme la réalisation du principe de mérite clairement conçu par la raison. Le principe de l'égalité n'exige donc point le sacrifice des titres purement honorifiques, signes et récompenses du talent, du courage et des services rendus à l'État (1). Mais s'il est juste de nourrir au cœur des hommes une louable émulation en perpétuant d'illustres souvenirs, il n'est ni politiqne ni moral de ne pas arrêter le désordre. S. Thomas faisait donc luire aux yeux du peuple les grandes vérités de la foi chrétienne pour arracher les révoltés contre l'ordre public aux influences qui les dépravent (2). Toute la civilisation est fondée sur la foi : sans elle nous retournons à l'état sauvage. Quand l'image du ciel s'efface, les masses populaires se jettent sur les royaumes d'ici-bas, et quand leurs bras sont désarmés, les cœurs ne le sont point, et les passions frémissantes blanchissent d'écume le frein qui les arrête (3).

(1) S. Thomas définit les titres de Baron, Comte, Duc et Marquis, Opusc. 20, l. 3, c. 51. Il est à craindre que le culte des souvenirs historiques ne diminue chaque jour, et qu'il n'y ait bientôt plus de noblesse, faute de nobles.

(2) « Aliud autem impedimentum boni publici conservandi ab interiore procedens in perversitate voluntatum consistit, dum vel sunt paci multitudinis noxii, dum transgrediendo justitiam aliorum pacem perturbant. » De Regimine Princip., l. 1. c. 15.

(3) « Quando scilicet populus plebeiorum per potentiam multitudinis opprimit divites. » Opusc. 20, l. 1, c. 1.

L'espérance du perfectionnement repose sur la vérité spéculative et sur la vérité pratique; c'est en elles que la conscience trouve un dernier asile. Tous les nobles instincts, toutes les pensées sublimes, toutes les sympathies généreuses, s'éteignent dans le scepticisme. Rome perdit sa liberté, peu de temps après qu'il fut permis de dire, au milieu du Sénat, que la mort dévore l'homme tout entier. Aux époques marquées du stigmate de la servitude, si par hasard l'on rencontrait, de loin en loin, quelques âmes protestant, par leur énergie, contre la dégradation générale, c'étaient des âmes généreuses qui sentaient battre en elles cette espérance indéfinie, cette ardeur et cette sève de désirs qui touchent au ciel. Nul autre salut pour une société séparée de la source divine, que de remonter jusqu'à cette source, et de faire reverdir ainsi les rameaux et les feuillages d'un arbre qui se desséchait.

S. Thomas faisait l'office d'un Sauveur. Il restaurait le principe d'autorité, inséparable de l'ordre moral et politique, et avec cette simple restauration il étouffait les mauvaises semences et organisait la vie. Le S. Docteur préférait l'empire à la royauté, et en expose les raisons (1). Cependant, il limitait le pouvoir d'un seul, tout comme dans nos gouvernements modernes (2); mais il ne caressait pas le tigre populaire

(1) « De imperiali verò..... universalius, et ideò quantum ad hæc præponi deberet regali. » De Regim. Princip., l. 3, c. 12.

(2) « Il est piquant de voir le contemporain de S. Louis se prononcer pour la liberté politique, et Bossuet pour la monarchie absolue. » Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiqnes, Avril 1857, p. 32.

et ne glorifiait pas ses appétits [1]. Afin que la société vive, marche et dure, il faut que tous les ressorts de la machine gouvernementale aboutissent à un seul centre d'où ils reçoivent l'impulsion, la force et la régularité [2].

Ce monarque, pasteur de son peuple, le sollicite à marcher dans la carrière de la vertu [3]. Sous son règne, l'agriculture fleurit et le commerce, déployant ses ailes, porte la richesse à tous les rivages. Ce n'est pas que la terre ait la puissance d'augmenter indéfiniment la somme du bien-être. Enfermée dans d'étroites limites, elle donne à l'humanité, attachée à la surface, son pain de chaque jour, mais le génie et la science n'arracheront jamais de son sein ce qui n'y est pas, c'est-à-dire l'infini [4]. L'histoire ne nous présente pas d'exemple d'une nation dont les enfants venaient s'asseoir sans travail au banquet de la vie. Et, s'il y avait des cités où tous les habitants nageassent dans l'opulence, elles ressembleraient à un immense réservoir

(1) « Quando scilicet pauci propter divitias opprimunt plebem, solâ pluralitate à tyranno differentes. » Opusc. 20, l. 1, c. 1.

(2) « Inter membra corporis unum est principale, quod omnia movet, aut cor aut caput. Oportet igitur esse in omni multitudine aliquod regitivum. » Opusc. 20, l. 1, c. 1.

(3) Voyez Opusc. 20, ch. 15 : Il faut qu'un roi dispose ses sujets à vivre dans la vertu.

(4) « Duo sunt modi, quibus alicui civitati potest affluentia rerum suppetere. Unus qui dictus est propter regionis fertilitatem abundè omnia producentis quæ humanæ vitæ requirit necessitas. Alius autem per mercationis usum, ex quo ibidem necessaria vitæ ex adversis partibus adducantur. » De Regim. Princip., l. 2, c. 3.

où l'on ferait arriver, à flots d'or, les sueurs et les larmes des villages ([1]).

Un bon Prince entretient la flamme du progrès qui éclaire la route et féconde ces germes d'amélioration que Dieu a déposés en nous ([2]). Le progrès consiste surtout à éviter l'orgueil, principe de décadence morale ([3]), et à bâtir sur l'humilité, principe de toute grandeur et d'harmonie ([4]). Aussi Jésus-Christ a-t-il voulu que l'humilité s'épanouît au soleil des siècles chrétiens en fleurs pleines de parfums et en fruits pleins de saveur et d'immortalité ([5]).

Pour monter d'une marche régulière les degrés de la prospérité, le Prince s'entourera d'un conseil permanent, d'un Sénat composé d'hommes considérables, distingués par leurs lumières et leurs vertus ([6]). Ils

([1]) Voyez de Regim. Principum.

([2]) Ad regis officium pertinens, ut sit de promotione sollicitus,... si quid inordinatum est corrigere, si quid melius fieri potest studere perficere. » De Erudit. Princip., l. 1, c. 15.

([3]) « Superbiam tanquam vitiorum reginam multitudo vitiorum comitatur. » De Erudit. Princip., l. 1, c. 6. « Aucta fuit respublica Romanorum, non videlicet fastu vel pompis superbiæ, ut Salustius refert ex sententiâ Catonis, et Valerius Maximus hoc idem probat. » Opusc. 20, c. 15. « C'est toujours l'orgueil qui nous égare, l'orgueil si peu fait pour l'homme ! » Cours d'hist. de la Philos. moderne,) 1816-17), par M. V. Cousin, p. 20.

([4]) « Pulchrum ornamentum humilitas. » De Erud. Princip. l. 1, c. 6. « De humilitate.... ipsorum prosperatum est Dominium. » De Regim. Princip., Opusc. c. 14.

([5]) « Debet ad humilitatem inducere Christi humilitas, qui regum est Rex, et caput Ecclesiæ. » De Erudit. Princip., l. 1, c. 6.

([6]) De Regim. Princip., l. 2, c. 8.

rendront les routes sûres et faciles ([1]), construiront des ponts ([2]), et ouvriront les sources intellectuelles où les générations vont s'abreuver; car celui, dit saint Thomas, qui donne une vérité à l'esprit du peuple fait une aumône éternelle aux générations à venir ([3]). Le chef d'un Etat entourera la Religion de l'honneur qu'elle mérite ([4]), et s'inquiètera de tous les moyens d'existence ([5]).

Rien n'échappe à de bons administrateurs. Ils sondent les plaies qui dévorent une partie de la population, et descendent à une certaine profondeur pour les guérir ([6]). L'Etat y trouve une sécurité de plus, car tout ce qui donne de l'énergie à notre âme, de l'élévation à notre pensée, de la dignité à notre caractère, éloigne les doctrines dissolvantes, meurtrières, et devient un préservatif contre les démagogues, qui souillent tout

([1]) « Ut stratas faciant securas et aptas ad transeundum, sive pro indigenis vel regalibus suis. » Ibid., c. 12.

([2]) Ibid., c. 16.

([3]) Voyez Opusc. 20, c. 8. Les facultés de l'âme, c'est-à-dire l'intelligence et la volonté exigent qu'une société fonde des villes. « Docere est actus misericordiæ, undè inter eleemosynas spirituales computatur. » Opusc. 13, c. 8.

([4]) Opusc. 20, c. 16.

([5]) Voyez Opusc. 20, livre 2 : Chaque Etat doit avoir sa monnaie propre. Opusc. 20, ch. 14 : Il est nécessaire d'établir des poids et des mesures pour bien gouverner, et l'opinion de S. Thomas concernant la vente des charges publiques et le commerce. De Reg. Judæor. p. 621 et de Reg. II, c. III.

([6]) « Ad bonum regimen.... ut de communi ærario provideatur per principem, qui præsit indigentiis pauperum, pupillorum et viduarum. » Opusc. 20, c. 15.

ce qu'ils touchent. C'est beaucoup que de soulager la misère, et pourtant ce n'est pas tout : il faut savoir aussi la regarder en face pour l'estimer. Ce besoin de l'estime que nous éprouvons tous, le pauvre le sent sous ses haillons; et même il le sent d'autant plus qu'il ne trouve pas en lui-même la considération qui vient des choses matérielles. La doctrine chrétienne produit la réciprocité des ministères, et par là elle constitue la fraternité entre les âmes.

Trois choses paraissaient nécessaires à S. Thomas pour enraciner un pouvoir : 1° un seul chef (1); 2° l'admission de tous à une part du gouvernement (2); 3° une forme sociale dominée par un prince, homme de cœur et de conscience, qui ait son point d'appui en lui-même et sur le peuple (3). Voilà la seule route qui, selon le S. Docteur, n'aboutisse pas à un abîme. De la combinaison de l'autorité et du droit, de la tradition et de la raison, résulte un gouvernement que S. Thomas propose, sinon comme un modèle, au moins comme un système de simplicité et de grandeur. Il se garde bien de le recommander à tous les peuples. Chaque nation doit avoir une administration qui réponde le mieux à ses mœurs, à son génie, à son caractère parti-

(1) De Reg. Princ. l. 1, c. 1. « Il est nécessaire que les hommes qui vivent en société soient gouvernés par un chef. » Provinciæ et civitates quæ sub uno rege reguntur, pace gaudent, justitiâ florent et affluentiâ rerum lætantur. » Opusc. 20, c. 2. « Dominium unius optimum est, quando est justum. » Opusc. 20, c. 3.

(2) « 1ª 2ªe. q. 105.

(3) 1ª 2ªe. q. 42. Voyez de Regim. Princip., l. 1, c. XI.

culier, à sa situation géographique [1]. En un mot, le S. Docteur croit à l'influence du climat sur l'état politique des hommes, mais il ne nie pas les exceptions possibles [2].

Cette doctrine qu'on a l'habitude d'attribuer exclusivement à Montesquieu, c'est Aristote qui en a fourni le principe; c'est l'Ange de l'école qui l'a portée à sa plus haute généralisation, en même temps qu'il en a corrigé les conséquences par les idées morales qui ont leur source dans les immuables principes de justice, et un rapport direct à la fin providentielle de l'humanité [3]. Les mœurs sont la seule base, l'indispensable condition des libertés; une proportion est nécessaire entre les unes et les autres; dès que cette proportion est violée, dès que cette harmonie manque, l'ordre peut régner peut-être à la surface de la société, mais les idées corruptrices, les basses convoitises, les sentiments pervers bruissent au fond. Ce

(1) « Quæ in frigidis locis habitant gentes, sunt intellectu et arte magis deficientes..... Quæ autem in calidis sunt intellectivæ quidem sunt et artificiosæ secundum animam, sine animositate autem... Est igitur eligenda temperata ad institutionem civitatis, vel regni. » Opusc. 20, l. 2, c. 1. De Regim. Princip.

(2) « Propter quod Julius Celsus et Ammonius qui describunt gesta Francorum et Germanorum, eos mores et actus attribuunt eisdem (Sitibus), in quibus etiam nunc perseverant. » Opusc. 20, l. 2, c. IX. « Sic et Athenienses post mortem Codri regis sub magistratibus vixerunt, quia sub eodem climate constituti. » Ibid.

(3) Ibid. « Montesquieu a dit que la liberté n'est pas un fruit des pays chauds. J'accorde qu'il soit vrai que la chaleur énerve l'âme, il ne s'en suit pas que l'esclavage soit rigoureusement nécessaire dans tout pays chaud. » Cours d'histoire de philosophie moderne, par M. V. Cousin, (1816-1817), p. 328.

contre-sens, cet antagonisme de la liberté et des mœurs, ouvre des abîmes. Mais tôt ou tard la lumière se fait; elle pénètre à travers les ténèbres les plus épaisses, et un jour arrive où elle brille de tout son éclat. Dès lors on marche de nouveau sur un terrain réel et solide, sur le respect de tous les droits et de tous les devoirs, sur l'amour de la patrie.

Cet amour vibrait en S. Thomas (1) : il rappelle sans cesse les maximes de l'Evangile, plus vraies que le patriotisme étroit, exclusif et égoïste de l'antiquité et qui préparent la perfection sociale. En établissant dans son intégrité le principe conservateur de l'être individuel de la famille des États et de la propriété, le S. Docteur ne combattait pas moins les systèmes insensés, qui montent les abîmes du cœur et travaillent avec une âpre obstination à la ruine du présent, au meurtre de l'avenir (2). Sans dissimuler la hardiesse de quelques-unes des maximes de l'Ange de l'école, on peut s'élever avec raison contre l'exagération mensongère de toute interprétation qui tendrait à en faire un prédicateur de régicide et d'anarchie (3).

(1) Voyez le ch. 11 du livre sur le gouvernement du Prince : Dieu protégea l'empire romain, à cause de l'attachement des citoyens à la patrie.

(2) « Sic enim et populus totus erit quasi unus tyrannus. » Opusc. 20, c. 1.

(3) « Seditio opponitur et justitiæ et communi bono, et ideò ex suo genere est peccatum mortale et tanto gravius quanto bonum commune.... est majus quam bonum privatum..... » 2ª 2ªe, q. 42, a. 2.

« Undè etiam cum multi Romani imperatores fidem Christi persequerentur tyrannicè magnaque multitudo tam nobilium quam populi esset ad fidem conversa, non resistendo sed mortem patienter et armati

L'abandon de toutes les traditions n'est pas le progrès ; l'assemblage de tous les systèmes conçus par des imaginations plus ardentes que justes ne constitue pas un symbole bien clair pour l'humanité. Quand on n'est pas retenu par une conviction forte, absolue, entière, on cherche à satisfaire sa volonté effrénée, genre de vandalisme qui est le pire de tous, puisqu'aucun héroïsme ne s'y joint et qu'il ne peut rien en sortir.

La société la mieux disciplinée, la plus régulière, ne peut couler entre ses deux rives, à la manière d'un fleuve canalisé ; il se fait, à certains moments, des brêches par lesquelles s'échappent et se répandent au-dehors les esprits avides de nouveautés. Mais un prince éclairé et bienveillant suit cette lumière qui luit pour tous, cette lumière que tous peuvent voir, cette lumière qui éclaire la morale politique des mêmes clartés que la morale privée (1). Quant aux impôts, S. Thomas ne voulait pas qu'on imposât des tailles exorbitantes (2).

Que les questions matérielles, c'est-à-dire la préoccupation exclusive et ardente des intérêts positifs, tiennent aujourd'hui une grande place dans la vie universelle, et courent d'un pôle à l'autre, brûlant encore

sustinentes pro Christo laudantur, ut in sacrâ Thebæorum legione manifestè apparet. » Opusc. 20, l. 1, c. 6.

(1) Voyez de Regim. Princip. l. 1, c. 13.

(2) De Erudit. Princip. l. 6, c. 3. « Possunt legitimè talliæ, ac census, sive tributa imponi, dummodò non transcendant necessitatis metas. » De Regim. Principum, l. 3, c. XI.

du feu qui les a fait éclore, c'est ce que tous les signes du temps attestent. On ne doit donc pas négliger tout un ordre de pensées et de sentiments, c'est-à-dire tout ce qui tient à la partie supérieure de l'âme et constitue sa vie propre.

Honneur donc aux nobles efforts de ces intelligences élevées qui marchent en avant des générations comme une colonne ignée, et éclairent le progrès, au bénéfice de l'humanité entière (1). Aussi «rendons-nous un hommage à cet âge héroïque, à cette belle adolescence de l'humanité chrétienne, vers laquelle en ces jours où nous sommes de virilité courageuse, nous avons besoin de reporter quelquefois nos regards (2). » Mais, en recherchant dans nos annales les temps où nous sentons monter en quelque sorte le flot de la grandeur française, il nous reste à remplir la tâche que réclament et comportent notre propre caractère, nos qualités et nos défauts, le génie de notre race, tel qu'il reluit dans notre histoire. Heureux ceux qui laissent une trace lumineuse quand tout ce désert aura été franchi, quand toute cette poussière du siècle sera retombée ! Ils ont un écho dans l'avenir, et un applaudissement dans la postérité.

En prenant Dieu pour point de départ et pour but, le bien général de l'humanité pour objet, la morale pour flambeau, la conscience pour juge, la liberté pour route, S. Thomas réveillait le sentiment de la puissance et de la dignité de l'esprit.

(1) « De speculativo intellectu adhuc manifestum, quia homo maximè ex doctrinâ argumentum accipit. » Opusc. 20, c. 3.

(2) Dante et la Philosophie catholique au 13e siècle, par A. F. Ozanam, prof. de littérature étrangère à la faculté de lettres de Paris, p. 55.

ONTOLOGIE DE S. THOMAS.

L'ontologie, c'est la science de l'être; c'est la connaissance de notre existence personnelle, celle du monde extérieur, celle de Dieu ([1]). Or, pour que l'être passe de la possibilité à la réalité, en d'autres termes, pour que l'être en puissance ([2]) devienne l'être en acte, il faut deux conditions : la matière et la forme ([3]). La matière, c'est quelque chose d'indéfini ([4]), qui n'arrive à l'existence qu'en se déterminant, c'est-à-dire par la forme ([5]). La forme perfectionne la matière ([6]).

([1]) Voyez Opusc. 41 : De l'Être. « De ente agitur in ontologiâ. » Cursus Philosophiæ, auctore Marino de Boylesve, p. 2.

([2]) « Potentiam dicimus principium intrinsecum quo agens agit, vel patiens patitur. » Opusc. 32.

([3]) V. Opusc. 31 : « De la nature de la matière. » etc.

([4]) « Ex materiâ nihil determinatum provenire potest. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 50. Dans Aristoste, le mot matière n'est point mis non plus comme l'opposé d'esprit, mais de forme. Arist. Metaphys,. l. 12, ch. 3.

([5]) « Forma in determinatâ materiâ existens. » Opusc. 32.

([6]) « Forma perficit materiam. » Opusc. 31, cap. 5. « Distinctio autem rerum secundum speciem est per formas. » S. Cont. Gent , l. 2, c. 50. « Forma autem nobilior est materia, quum sit perfectio et actus ejus. » Ibid. « Comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucidum vel

Cette théorie est fondée ; l'âme unie au corps produit cet être achevé qui est l'homme (1). Aussi trouve-t-on dans toutes nos opérations quelque chose de l'âme et quelque chose du corps. La forme n'est pas sans la matière (2), l'âme sans le corps. Ces deux parties de différente nature s'entr'aident mutuellement (3). Ni la forme ni la matière n'existent réellement, si elles sont séparées. L'être qu'elles constituent est un esprit-corps, qui périt dès que ses deux principes constitutifs se divisent (4).

L'union de l'âme et du corps, que Platon avait établie avec autant d'intérêt que d'enthousiasme, a été adoptée par la science (5). Tout le monde convient que

albedo ad album esse. » Ibid. « Forma autem perfectè in materia existens facit esse actu tale. » Ib. c. 50. V. De Ente et Essent., c. 5, p. 18.

(1) « Homo constitutus ex spirituali et corporali naturâ. » Ibid. l. 4, c. 55. « Ex corpore et animâ dicitur esse homo. » De Ente et Essentiâ.

(2) « Omnis forma substantialis, propriam requirit dispositionem in materiâ, sine quâ esse non potest. » Opusc. 32. « Non igitur forma propriè est. » Opusc. 33.

(3) « Ex eis duobus fit una substantia actu existens. S. Cont. Gent., s. 2, c. 69. « Spiritus carni conjunctus. » Opusc. 47, c. 6.

(4) « Omnis enim conceptio est per separationem formæ à materia. » Ib., c. 55. « Humanæ naturæ conditio.... corpori conjuncta. » Opusc. 47, c. 6.

(5) Voyez le Cours de Philosophie, par E. Géruzez, 3e édit, p. 92. Réponse aux questions de Philosophie contenues dans le programme adopté pour l'examen du baccalauréat-ès-lettres, par M. Thomas, p. 35. Le Manuel de Philosophie, par MM. Jacques, Jules Simon et E. Saisset, 3e édit. Le Dictionnaire des Sciences philosophiques, sous la direction de M. Ad. Franck, art. Ame. « Dans l'homme, dit Descartes, l'âme est très étroitement conjointe, réellement et substantiellement au corps, et cette union de composition mais non de nature constitue l'humanité. » Tom. 1, Méditat. VI, p. 536. — Tom. II, Rép. aux quatrièmes objections. p. 50.

l'homme est un être mixte, c'est-à-dire renfermant dans sa nature deux éléments distincts et doués de propriétés opposées, l'esprit et la matière. Le principal débat sur cette question n'existe donc pas entre les philosophes, mais entre les philosophes et les physiologistes.

« Que l'homme, dit M. Jouffroy, cette éminente créature, doive être l'objet d'une science spéciale, on n'en disconvient pas ; mais que cette science puisse légitimement se subdiviser en deux autres, la physiologie et la psychologie, voilà ce que l'on conteste. En vain le sentiment d'une double nature dans l'homme apparaît-il sous une forme ou sous une autre dans les opinions de tous les peuples ; en vain ce sentiment se faisant jour dans la science, y a-t-il introduit dès l'origine cette subdivision, et, plus puissant que toutes les objections, l'y a-t-il affermie ; en vain a-t-il reçu du Christianisme la consécration de la foi, et des plus grands esprits qui aient étudié la nature humaine, ce sentiment n'est qu'une illusion, et la dualité une apparence (1). »

Cependant la dualité est réelle (2); elle concourt à l'existence de l'être humain dans son état actuel. L'esprit a besoin de la matière pour exercer et perfec-

(1) Voyez le Mémoire de M. Jouffroy : De la légitimité et de la distinction de la psychologie et de la physiologie, publié dans les nouveaux mélanges et le tome XI des Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques. « Anima rationalis et caro unus est homo. » Opusc. 58, c. 8.

(2) « Existentia hominis universalis ex animâ et corpore. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 65. « Persona hominis est mixtura animæ et corporis. » S. Augustinus, Epist. 3. V. De la Vie et de l'Intelligence, par M. Flourens.

tionner ses facultés; la matière a besoin de l'esprit, pour se modifier et se mouvoir ([1]). Sans étendue, rien de sensible; sans la pensée, rien de moral ([2]). L'erreur de ceux qui font dériver les opérations mentales de causes corporelles, et de ceux qui nient la matière, est fondamentale : elle suppose l'oubli de l'éternelle et primitive distinction de l'être pensant et de la chose pensée, et plonge toute la nature dans les ténèbres ([3]). Il est aussi impossible de réduire la pensée à la pluralité, que l'étendue à l'unité ([4]).

S. Thomas ne confond pas les deux questions de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme ([5]). En démontrant sa spiritualité ([6]), c'est-à-dire sa simplicité,

([1]) « Ratione cujus aliquid commune est utrique, materiali scilicet et immateriali substantiæ. » Opusc. 41, c. 6.

([2]) « Alioquin falso divideretur substantia per corporeum et incorporeum, quæ tamen sunt differentiæ substantiæ immutabiles. » Ibid., cap. 7. V. Maine de Biran, Nouv. consid. sur les rapports du physique, etc.

([3]) « In tantum suâ virtute anima humana excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in quâ nullo modo communicat materia corporalis, et hæc virtus dicitur intellectus. » 1. q. 76, a.. 1. Voyez les réponses à des objections faites contre le principe de la dualité du Dynamisme humain, par M. le docteur Lordat.

([4]) « L'agrégation matérielle (le corps proprement dit) n'est qu'une sorte de vêtement que le principe vivant se compose et dont il s'enveloppe » Jouffroy, Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques.

([5]) C'est Voltaire qui dit : « L'âme n'a point de parties, donc elle est éternelle. » Œuvr. complètes, tom. 29, p. 213. Un meilleur logicien raisonnerait ainsi : l'âme n'a point de parties, donc elle est simple et spirituelle.

([6]) « Demonstratio est syllogismus ex veris, primis, et immediatis, prioribus, notioribus, causisque conclusionis. » Opusc. 37.

le S. Docteur établit qu'elle n'est pas sujette à la corruption ([1]). Et comme tous les êtres, par le seul fait de leur existence dans un système ordonné par une intelligence suprême, ont une fin ou une destinée ([2]), celle de l'homme n'a pas été négligée par le S. Docteur. La question de l'immortalité de l'âme n'est donc pas de celles qu'il ait traitées avec le moins de développements et de succès ; elle occupe une place assez brillante dans ses écrits, pour ne pas omettre d'en parler ([3]).

([1]) « Nulla igitur substantia intellectualis est corruptibilis. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 55. « Omnis substantia intellectualis est incorruptibilis. » Ib.

([2]) Voyez De la fin des Êtres, dans la Somme contre les Gentils, liv. 3. Opusc. II, ch. 199 : Quelle est la fin dernière de l'homme.

([3]) « Voyez le ch. 79 du 2e livre de la Somme contre les Gentils : L'âme humaine n'est point détruite avec le corps. — Réfutation des arguments qui établissent que l'âme périt avec le corps, etc. « Anima secundum intellectum et voluntatem incorruptibilis est, etc. Opusc. 44. « Dicebant etiam animam esse quoddam corpus subtile, et perire cum corpore. Horum autem opinio est manifestè, et contrà sensum, et intellectum omnem, etc. » Opusc. 54. Augustinus : Anima non esset imago, si mortis termino clauderetur, naturalia hæc (anima simplex, immortalis) et ideò inamissibilia. » Opusc. 60. « Hæc enim divinæ imago substantiæ substantia est, aut substantiæ divinæ imago simplex invisibilis et incorruptibilis. » Ib.

DES SUBSTANCES SÉPARÉES,

D'APRÈS S. THOMAS.

L'homme n'est pas le plus intelligent, le plus puissant, le plus parfait des êtres (1). Cette hypothèse est non moins repoussée par la conscience du genre humain que par la réflexion philosophique (2). Notre globe n'est pas le séjour exclusif de la pensée ; d'autres êtres nous surpassent et de bien loin, en force, en raison (3). L'analogie seule nous conduirait à juger qu'il doit exister de pures intelligences plus parfaites que l'homme ; car au-dessous de nous, de nombreuses existences échappant à nos sens et ne pouvant être constatées par l'observation, pourquoi n'en serait-il pas ainsi au-

(1) « Intellectus Angeli excedit magis intellectum optimi philosophi, quam intellectus optimi philosophi intellectum rustici. » Opusc. 6, c. 1.

(2) « Per singula apparet unam speciem suprà aliam aliquem gradum perfectionis adjicere. » S. Cont. Gent., l. 2, c 95. « Si non esset substantia separata, nec foret in corpore compositio materiæ et formæ secundum esset genus. » Opusc. 4, c. 7. « Il y a une hiérarchie pour les intelligences. » 1. Q. 75, a. 7.

(3) Voyez le ch. 91 du 2e livre de la Somme contre les Gentils : Il existe des substances intellectuelles non unies à des corps. « Tanto perfectior est earum natura, quanto plura unitè et in uno simplici habet. » Opusc. 41, c. 5.

dessus de nous [1]? La beauté de la création implique l'existence de créatures dégagées de corps [2]. Nous ne comprenons pas pleinement, il est vrai, la vaste hiérarchie des esprits, ni l'ensemble des lois qui les régissent. Tout ce que nous savons, c'est qu'il y a des substances séparées [3], et qu'elles sont diversifiées suivant les différents modes de l'intelligence [4]. Saint Thomas prouve leur existence et leur antériorité aux hommes.

Partout, dit le S. Docteur, et dans tout genre d'êtres, quand il existe quelque être imparfait, il est nécessaire qu'un être parfait existe dans le même genre. Il est donc certain qu'il existe, dans la nature intellectuelle, des substances parfaites qui n'ont pas besoin d'acquérir la science pas à pas par l'attention, la réflexion, l'analyse, le raisonnement, la distinction et les images [5]. Il suit de là que toutes ces substances

[1] Indè est quod non formamus intentiones logicas in angelis per aliquid conceptum a parte eorum, sed per id quod concipimus in rebus nobis notis. » Opusc. 16.

[2] « Bene potest per scientias speculativas scire de eis (substantiis separatis) an sint et quid non sint. » Opusc. 47, c. 14.

[3] « Sunt igitur substantiæ intellectuales animabus secundum naturam priores, quibus per se inest sine corporibus subsistere. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 91. « Substantiæ intellectuales secundum naturam priores. » 1, q. 50-64. V. Opusc. 15, cap. 18 : De la condition des substances séparées.

[4] V. Opusc. II, c. 126 : Du degré et de l'ordre des Anges.

[5] « In quocumque genere invenitur aliquid imperfectum ; oportet præexistere aliquid perfectum in genere illo. Sunt igitur aliquæ substantiæ perfectæ intellectuales in intellectuali naturâ, non indigentes adquirere scientiam à sensibilibus rebus. » 1. p. 51, a. 1. « In substantiis separatis, quæ non intelligunt cum continuo et phantasmate. » Opusc. 35. « Si igitur

ont une intuition pleine et directe et ne sont pas unies à des corps (1).

Elles ne sont pas les espèces ou types des choses sensibles, comme l'ont cru les disciples de Platon (2); leur nombre n'est pas non plus celui que fixa Aristote. Il dépasse de beaucoup les mouvements célestes (3). Quant à leur excellence, les intelligences pures, c'est-à-dire les Anges (4), l'emportent autant sur les êtres qui tombent sous les sens, qu'une substance pure sur celle qui est mélangée (5). L'âme humaine et les substances séparées n'ont donc pas un même mode d'existence (6). Les substances séparées sont inondées de la lumière

ante omne imperfectum oportet esse perfectum aliquid in genere illo, oportet quod, antè animas humanas,.... sint aliquæ intellectuales substantiæ intelligentes ea quæ sunt secundum se intelligibilia,... ac per hæc omninò corporibus secundum suam naturam separatæ. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 91.

(1) « Non igitur omnes substantiæ intellectuales sunt unitæ corporibus, sed aliquæ sunt à corporibus separatæ. » 1. p. q. 51, a.1.

(2) « Substantiæ separatæ non sunt species istorum sensibilium, sicut Platonici senserunt. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 92.

(3) « Hæc autem probatio (Aristotelis) non habet necessitatem. » S. Cont. Gent., l. 2. c. 92. « Harum autem numerum Aristoteles investigare conatur secundum numerum motuum cœlestium corporum. Quid autem de ejus sectatoribus, scilicet Avicenna, numerum earum assignat, non quidem secundum numerum motuum, sed magis secundum numerum plantarum et aliorum superiorum corporum. » Opusc. 15, c. 2.

(4) « Substantiæ separatæ, scilicet Angeli. » S. Cont. Gent , l. 4, c. 95.

(5) « Esse alias species nobiliores istis, quanto purum est nobilius mixto. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 92. « Ea quæ sunt secundum se ipsa intelligibilia sunt superiora, in ordine intelligibilium, his quæ sunt secundum se ipsa intelligibilia nisi quia nos facimus ea intelligibilia. » Ibid.

(6) « Virtus autem intellectiva substantiæ separatæ est altior quam vis intellectiva animæ humanæ. » Ibid.

divine ; plus elles s'approchent de cet océan de clarté, plus elles sont parfaites ([1]). Elles boivent à la source de la vérité ([2]).

Leur perfection demande la multiplication des espèces, et non pas la multiplication des individus dans la même espèce ([3]). Le S. Docteur nous appprend ce qui constitue cette différence spécifique, par suite de laquelle chaque ange forme une espèce différente de celle de l'autre ([4]). En Dieu, dit-il, toute la plénitude de la connaissance intellectuelle se contient comme en *un*, savoir, dans l'essence divine, par laquelle Dieu connaît toute chose. Dans les créatures intellectuelles, cette plénitude intelligible se trouve d'une manière inférieure et moins simple. Pourtant ce que Dieu connaît par un *acte*, les esprits inférieurs ne le connaissent que par *plusieurs actes*, et même par des actes d'autant plus nombreux que ces esprits sont plus inférieurs. La supériorité d'un ange sur un autre con-

([1]) « Lumen in primo principio est unum et simplex : et quantò magis creaturæ distant à primo principio, tantò magis lumen illud diversificatur. » 1, p. q. 59, a. 1.

([2]) « Et hoc est in Angelis, quia statim in illis, quæ primo naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia quæcumque in eis cognosci possunt. » 1, p. q. 58, a. 2.

([3]) Voyez le ch. 93 du 2e livre de la Somme contre les Gentils : Il n'existe pas plusieurs subtances séparées dans une même espèce. « In substantiis incorporeis non 'potest esse diversitas secundum numerum absque diversitate secundum speciem et absque naturali inæqualitate. » 1, p. 75, a. 7. « Perfectio naturæ angelicæ requirit multiplicationem specierum, non autem individuorum in unâ specie. » 1, p. q. 59, a, 4.

([4]) « Angeli non differunt inter se numero, sed quilibet angelus facit speciem per se. » Opusc. 47, c. 3. « Impossibile esse duos Angelos unius speciei. » S. 1, q. 50, a. 4.

siste en ce qu'il embrasse l'universalité des choses intelligibles par un nombre moindre d'espèces que l'ange qui lui est inférieur ([1]).

Par la contemplation de leur propre essence, les substances séparées se connaissent directement et immédiatement ([2]); elles connaissent aussi les autres ([3]), les êtres matériels ([4]), l'universel et par conséquent le singulier ([5]).

Leur influence sur ce monde est la meilleure explication physiologique et psychologique que l'on puisse donner du sommeil dit *magnétique*, de *l'extase*, etc. Dans ces différents états, il survient un changement très sensible dans l'individu. Certaines fonctions sont complètement ou à peu près suspendues; quelquefois l'intelligence se développe à un degré tout-à-fait extraordinaire. A toutes les explications essayées jusqu'ici,

([1]) In Deo plenitudo intellectualis cognitionis est in *uno*, scilicet in essentiâ divinâ, per quam Deus omnia cognoscit. Quæ intelligibilis plenitudo, in intelligibilibus creaturis, inferiori modo, minus simpliciter invenitur. Undè quæ Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscunt per multa, et tantò amplius per plura quantò amplius intellectus inferior fuerit. Quantò Angelus est superior, tantò per pauciores species universalitatem intelligibllium apprehendere potest. » 1, p. q. 54, a. 3.

([2]) Voyez le ch. 97 du 2e livre de le Somme contre les Gentils : la connaissance est toujours actuelle dans l'intelligence d'une substance séparée.

([3]) « Unaquæque igitur, et seipsam et alias cognoscit. « S. Cont. Gent., l. 2, c. 98.

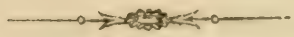
([4]) Voyez le ch. 100 du 2e livre de la Somme contre les Gentils : Les subtances séparées connaissent tous les êtres.

([5]) Voyez le ch. 99 du 2e livre de la Somme contre les Gentils : Les substances séparées connaissent le singulier.

nous préférons celle de S. Thomas; elle reflète une vive lumière sur des questions actuelles.

Plus l'âme, dit le S. Docteur, est asservie au corps, et plus l'intelligence s'appesantit. Si, au contraire, l'homme arrive, n'importe par quel moyen, à ne plus faire aucun usage de ses sens, alors, sous l'influence d'êtres d'un ordre supérieur, il aperçoit dans l'avenir des choses qu'il ne saurait découvrir par tous les raisonnements; et cela d'autant plus loin, qu'il est affranchi des sens. Du reste, en thèse générale, à mesure que l'âme s'éloigne des êtres les plus infimes, elle se rapproche des plus sublimes, et amasse des trésors de puissance qui sont à tous les points de vue le pouvoir suprême de l'humanité (1).

(1) « Quum anima humana sit in confinio corporum et incorporearum substantiarum, quasi in horizonte existens æternitatis et temporis, recedens ab infimo appropinquat ad summum; undè et quandò taliter erit à corpore separata, perfectè assimilabitur substantiis separatis quantum ad modum intelligendi, et uberius influentiam earum recipiet. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 81. « Quando corporeis sensibus non utuntur percipiunt de futuris; ex superiorum impressione, aliqua quæ modum rationationis humanæ excedunt. » Ibid. Voyez de Mirville : Des Esprits et de leurs manifestations fluidiques.



IDÉE DE L'AME;

SA SPIRITUALITÉ ET SON IMMORTALITÉ,

D'APRÈS S. THOMAS.

La noblesse et la véritable existence résident dans l'âme. L'individu conscient et moral est le couronnement de l'édifice entier de l'univers; tout est en vue de lui, et lui seul donne à tout un sens et une valeur. L'âme est une substance et la première des réalités; elle existe donc par elle-même ([1]), car la substance, sujet des phénomènes du sentiment et de la pensée, est spirituelle d'après sa propre nature ([2]). De l'unité de son essence émanent plusieurs vies. La plus noble, la plus parfaite, c'est la vie qui déborde la chair, c'est-à-dire la vie active, raisonnable, intelligente et libre, qui pense, connaît et juge ([3]). De sorte

([1]) « Proprium est substantiæ esse. » Opusc. 31. c. 8. « La substance, dit Descartes, n'a besoin pour exister que de Dieu et de soi-même.» Tom. III, Princip. de la philos., part. § 51.

([2]) «Substantia spiritualis per suam substantiam.» Opusc., 45, c. 8.

([3]) « Intelligere est quædam operatio in quâ impossibile est communicare aliquod organum corporeum.» S. Cont. Gent., l. 2, 72. Voyez Descartes, Médit. 2. Réponse aux objections. Royer-Collord, tom. 4, p. 300, 305. Dug. Stewart, Philos. de l'Esprit humain, Introd. p. 1.

que l'esprit, essentiellement distinct du corps grossier qu'il anime et qu'il gouverne, est incorruptible (1). Et, comme dans les substances spirituelles il y a l'essence, la puissance et l'opération, S. Thomas considère l'âme sous ce triple rapport, et y trouve la démonstration de sa simplicité, de sa spiritualité, de son immortalité.

Par rapport à son essence, l'âme est spirituelle ou immatérielle (2); par rapport à ses puissances, elle est sensible (3), intelligente et active (4); par rapport à ses opérations, elle engendre, par sa propre énergie, les phénomènes de la vie intellectuelle et morale (5).

Quel que soit le mode de l'esprit, il est affecté tout

Essai philos. 1. « Circà autem rationalem (animam) dupplex distinguitur potentia et actus, videlicet intellectus et voluntas. » Opusc. 20, cap. 3.

(1) « Intellectus habet operationem, in quâ non communicat sibi corpus; ex quo patet quod est operans per se ipsum; ergò est substantia in suo esse. » Opusc. 11, c. 84. V. S. 1, q. 77, a. 1 ad quintum.

(2) « Habent enim substantiæ animæ immaterialitatem. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 77. « Nulla substantia spiritualis est composita ex materiâ et formâ. » Ibid., c. 55. V. Haureau, de la Philos. scolastique.

(3) « Anima est potentia sensitiva. » S. p. 1, q. 77, a. 4. Elle ne peut sentir qu'au moyen d'un organe. V. S. 1, q. 89.

(4) « Est in animâ intellectiva virtus activa. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 77. « Anima habet naturam intellectualem. » Ibid.

(5) « Intelligere est propria operatio substantiæ spiritualis. Oportet igitur substantiam intellectualem talem esse quæ competat prædictæ operationi. » Ibid., c. 91. C'est pourquoi Platon a défini l'homme : une intelligence qui se sert du corps.

entier (1) : au contraire, quel que soit le mode du corps, il n'est jamais affecté tout entier. La pensée et l'étendue peuvent donc être considérées comme constituant, l'une l'essence de l'âme, l'autre celle du corps (2). Les idées, les sentiments, les raisonnements sont du ressort de l'âme; ce que nous savons du corps, nous le devons à l'entendement. D'où il suit que le caractère de l'esprit est l'unité, la simplicité, l'identité ; tandis que le corps est un agrégat multiple, séparable, sans unité, un agrégat fortuit qui se fait et se défait, qui n'a nulle identité permanente, nulle individualité, nulle liberté (3). En d'autres termes, le caractère de l'un est d'être intelligent (4) ; le caractère de l'autre n'est pas susceptible d'intelligence (5). Jamais le physiologiste ne verra ni ne touchera une pensée, un souvenir, une volonté, une sensation même (6). Le moral échappe à tous les sens.

(1) « Substantiæ intellectuales completæ simplices. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 77. Pour établir la nature de la substance spirituelle, la philosophie moderne n'a pas d'expression plus forte que celle de S. Thomas : *Substantiæ completæ.* » C'est le moi tout entier, dit M. Gatien Arnould, qui sent, qui veut, qui connaît et qui donne son attention. » Programme d'un cours complet de Philosophie, p. 246. » C'est le même *moi* qui voit ce monde, qui en connaît la beauté, qui juge qu'un être intelligent en est l'auteur. » Conférences de la Religion, par M. de Frayssinous, tom. 1, p. 246.

(2) « Ergò sicut in substantia corporali, subsantia est tanquam materia... ità in substantia spirituali, substantia est sustentans spiritualitatem. » Opusc. 15, c. 5.

(3) « Corpus magnitudini et figuræ subjectum, etc. » Opuscul 15, c. 8.

(4) « Substantiæ intellectuales intelligentes. » Ibid.

(5) « Intelligere actus corporis esse non potest. » Ibid.

(6) « Cum non sint dimensionatæ nec per se nec per accidens. » Opusc. 31, c. 6.

En étudiant et en comparant la nature absolue ou l'essence de la substance spirituelle et de la substance corporelle, et en prouvant que les caractères et facultés de l'une sont inconciliables avec les caractères, modes ou qualités de l'autre, la distinction de la pensée et de l'étendue se présente d'elle-même à l'esprit humain (1). Cette théorie du S. Docteur réfute le matérialisme (2), qui n'a de prise aujourd'hui que sur les âmes basses et les esprits obtus, ainsi que cette étrange opinion, qui

(1) « Substantiæ enim corruptibili et incorruptibili nihil est commune. » Opusc. 41, c. 14. « Anima non immergitur materiæ...., remanet in eâ quædam infinitas. » Opusc. 31, c. 3. Voyez Descartes, tom. 1, méth. IV. — Médit. VI, tom. II. Réponses aux cinquièmes et sixièmes objections, p. 251 et 359. « Spirituales igitur substantiæ immateriales. » Opusc. 15, c. 9. Cum materialibus substantiis, quæ sensu percipiuntur. » Ibid. « Non solum autem ex parte corporis, hoc est quantum ad sensitivam virtutem..., sed etiam ex parte animæ rationalis hoc est manifestum, etc. » Opusc. 20, cap. 3. Vingt autres citations de S. Thomas établissent que Descartes n'est pas le premier qui ait distingué sévèrement les deux substances, malgré les affirmations d'Arnaud et de Henry More. (Œuvres de Descartes, tom. X, lettres, p. 137 et 386.) « Undè immateriales substantiæ esse dicuntur. Sub his sunt substantiæ quæ etiam in seipsis hujusmodi materiam habent, etc. » Opusc. 15, c. 8. « Longè distat ab eâ (substantia spiritualis à materiâ corporalium), utpotè altior ut ostensum est, necesse est ut longè distet à corporalium materiâ, etc. » Opusc. 15, c. 7.

(2) « Il ne peut élever son esprit au-dessus des sens. » Opusc. 15, ch. 9. Trad. par M. l'abbé Bandel, M. l'abbé Védrine et M. l'abbé Fournet, tom. 2, p. 101. « Ex hac autem ratione ulterius concludi potest, quod spiritualis et corporalis substantia non potest esse una materia. Nam si est una materia et communis utrorumque, oportet in ipsâ distinctionem præintelligi antè differentiam formarum, scilicet spiritualitatis et corporeitatis, quæ quidem non potest esse secundum quantitatis divisionem in substantiis spiritualibus, in quibus quantitatis dimensiones non inveniuntur.... Erit igitur omninò alia materia spiritualium et corporalium substantiarum. » Opusc. 15, c. 7.

transforme l'esprit et le corps en simples collections de certaines qualités ou de certains faits, et qui n'a pas une lumière bien pure et bien vive dans les régions élevées des sciences, mais qui a usurpé une grande place dans la philosophie moderne (1).

Quant à la durée de l'âme, à sa continuité, c'est-à-dire son immortalité, le S. Docteur en cherche les raisons dans la psychologie, en dehors de cette science, et dans le sentiment qui ne nous trompe jamais. Il est surtout un raisonnement que l'Ange de l'Ecole fait expressément, et qu'il tire des penchants de l'homme, c'est le désir de prolonger son existence, de s'élever de la terre au ciel (2). « La philosophie ne va pas au-delà de cette conclusion, elle donne à l'homme l'assurance d'une vie ultérieure; la religion le prend à ce point et elle lui ouvre un avenir d'éternité (3). »

(1) Quoi, s'écrie Rousseau, « je me comparerais aux bêtes ! âme abjecte, c'est ta triste philosophie qui te rend semblable à elles. »

(2) 1 S., q. 75, art. 6; S. Cont. Gent., l. 2, c. 79. D. Stewart, dans son *Traité de Morale*, a consacré d'excellentes pages à la question de l'immortalité.

(3) Cours de Philosophie, par E. Géruzez, p. 206.

PREUVES DE LA SPIRITUALITÉ DE L'AME,

D'APRÈS S. THOMAS.

L'âme, c'est-à-dire la substance qui pense, est distincte de la substance du corps qui ne pense pas [1]; il n'existe pas d'identité entre le principe intelligent et nos organes [2]. C'est un fait que l'âme a ses facultés, le corps, ses qualités [3]. L'âme est donc une véritable substance, et non un mode de substance; elle est le sujet dans lequel résident le sentiment, la perception, la volition, la foi, l'attention et l'intelligence [4]. A l'aide de ces facultés, elle comprend les lois des choses et des êtres; elle aime la justice et s'élève jusqu'au sacrifice réfléchi de nous-mêmes. Les qualités sensibles qui sont l'objet de nos perceptions ont un sujet que nous appelons corps;

(1) « Unaquæque adaptatur ad unum determinatum modum essendi secundum modum suæ substantiæ. Opusc. 15, c. 8.

(2) « Erit omninò alia materia spiritualium et corporalium substantiarum. » Ib., c. 7.

(3) « Omnis substantia aliquam operationem habet. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 81.

(4) « Substantia incorporea, suâ virtute contingens rem incorpoream, continet ipsam, et non continetur ab eâ. » 1, p. q. 52, a. 1.

et les pensées dont nous avons conscience ont un sujet que nous appelons esprit (1). De même que l'étendue suppose un sujet étendu, la pensée suppose un sujet pensant (2). Il réside dans l'âme un principe supérieur aux altérations de la matière (3).

Ainsi, quand vous ouvrez les Opuscules de S. Thomas, sous ces lettres formant des phrases, vous trouvez une foule de pensées sublimes et des éclairs de génie. Les actes de l'intelligence sont donc les effets ou les phénomènes d'une cause ou d'une substance spéciale, distincte, par sa nature ou par sa propriété la plus caractéristique, de la substance des phénomènes sensibles (4). En effet, toute substance qui opère par elle-même, subsiste par elle-même (5); or, puisque l'âme ne dépend pas du corps dans son opération essentielle, spécifique, l'opération de comprendre, elle existe en elle-même et par elle-même. Elle s'aperçoit directement dans la continuité de son activité, qui est pour elle la conti-

(1) « Non est igitur substantia intelligens ex materiâ. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 50. Voyez Reid, Essai 6. Œuvr. tom. 5.

(2) Voyez le ch. 54 du 2e livre de la Somme contre les Gentils : La composition de la matière et de la forme n'est pas la même que celle de la substance et de l'être.

(3) « Avicebron tollit naturalis philosophiæ fundamenta sicut et antiqui ponentes unum materiale principium. » Opusc. 15, c. 6,

(4) « Quæcumque sunt propria materiæ et formæ, nullo modo conveniunt substantiis immaterialibus. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 54.

(5) « Sic igitur apparet gradus quidem infinitatis in rebus. » Opusc. 15, c. 9. Voyez les leçons de philosophie, par Laromiguière, 9me leçon.

nuité de son existence ; nul raisonnement ne peut détruire cette certitude ni l'ébranler (1).

La notion de l'âme n'est pas la notion du corps (2) ; l'âme est libre (3), les mouvements du corps sont nécessités ; la pensée ne peut se voir, ni se toucher, ni se décomposer ; la matière se voit, se touche, se décompose. Ce qui est *un* ne peut donc pas être confondu avec ce qui est complexe, ce qui est spontané et actif avec ce qui est passif et dépendant, ce qui peut être partout à la fois, dans l'espace et dans le temps, sans être soumis aux conditions de l'étendue et de la durée (4), avec ce qui ne saurait se trouver qu'en un seul lieu, dans un seul moment. L'esprit ne saurait s'allier avec un agrégat de parties, avec une combinaison d'éléments. Il faut donc reconnaître que des phénomènes spirituels sont les actes d'un même principe qu'eux, et que, accomplis, il est vrai, à l'aide des sens et du cerveau, ils ne peuvent être perçus, voulus, jugés, conservés que dans un centre indivisible et dès-lors immatériel (5).

Cette vérité est empruntée à la source la plus pure,

(1) « Substantia spiritualis est aliquo modo infinita inferius, in quantum non participatur in subjecto. » Opusc. 15, c. 8.

(2) « Anima ab immateriali causâ procedit, scilicet à Deo, aloquin non posset habere virtutem et operationem intellectualem à corpore penitus absolutam. » Opus. 33.

(3) Voyez le ch. 48 du 2e livre de la Somme contre les Gentils : Les substances intelligentes ont le libre arbitre.

(4) « In substantiis autem intellectualibus, quæ non sunt ex materia et forma compositis, etc. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 54.

à l'expérience intérieure (1). L'erreur de ceux qui n'admettent pas d'autre substance qu'un assemblage d'éléments matériels, est frappée à sa racine aussi bien que le scepticisme (2). Comment donc ne pas convenir que ce principe auquel on donne le nom de *moi*, si on le considère sous le rapport de sa personnalité ; celui de conscience, si on le considère sous le rapport de son action réfléchie ; celui d'âme, si on le considère sous le rapport de son existence abstraite, conserve seul l'identité de l'être humain à travers les phases de la vie, les changements du corps, le renouvellement total des organes incapables par là même de rester dépositaires d'impressions et d'idées appelées à survivre à la portion de matière qui les aurait produites (3)? Comment contester que l'étude des facultés de l'âme, de ses lois, de ses actes, forme une science à part, justement appelée psychologie ou science du corps? L'existence, la simplicité, la personnalité de l'âme ressortent donc de la philosophie de S. Thomas avec cette clarté, cette précision et cette rigueur que nous trou-

(1) « Qu'on demande au simple villageois si ses pensées sont vertes comme ses prairies, ou carrées comme sa maison, cette question lui paraîtra ridicule. » De la spiritualité de l'âme par Mgr Frayssinous. Conférences sur la religion, tom. 1, p. 263.

(2) « Per hoc excluditur error naturalium qui nullam substantiam nisi corpoream esse ponebant. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 50. « Avicebron ascendit in principia materialia, quod omninò rationi repugnat. Opusc. 15, c. 6. « Sicut autem prædicta positio circa conditionem spiritualium substantiarum à sententiâ Platonis et Aristotelis deviat, eis immaterialis simplicitatem auferens, etc. » Opusc. 15, c. 9.

(3) Voyez Opusc. 15, c. 18 : De la condition des substances spirituelles.

vons dans les psychologues modernes [1]. Cette remarque n'a pas obtenu des philosophes et des historiens de la pensée libre toute l'attention qu'elle mérite.

[1] « Voyez Jouffroy, préface de D. Stewart. M. Damiron, Essai sur l'Hist. de la philos , art. Broussais, et passim. Etude sur Broussais, lue le 27 juin 1840, par M. Mignet à la séance annuelle de l'Académie des sciences morales et politiques. Revue française, septembre 1829, etc. Martin Roche, Traité de la nature de l'âme contre Locke, tom. 1, ch. 5. Mendelsohn, Dissert. sur la spiritualité de l'âme. La réfutation du matérialisme de Broussais, par M. Ch. de Rémusat, Essais de philosophie, tom. 2, p. 11 et suiv. Gatien-Arnoult, Programme d'un cours complet de philosophie.

« M. Broussais, qui reconnaît un souverain auteur à l'univers, lui qui a dit : je sens qu'une intelligence a tout ordonné, n'aurait-il pas dû apercevoir qu'il est aussi difficile de rejeter l'âme du corps que d'exclure Dieu du monde ; que le corps ne peut pas plus se passer que le monde d'un ordonnateur spirituel qui possède et qui dirige ces nobles facultés à l'aide desquelles nous comprenons les lois des choses et des êtres, nous aimons la justice, nous faisons volontiers le bien, et nous nous élevons jusqu'au sacrifice réfléchi de nous-mêmes? M. Broussais a-t-il raison contre le sentiment unanime du genre humain et contre l'opinion à peu près générale des philosophes, qui placent dans le corps un principe spirituel distinct, quoique dépendant de lui sous beaucoup de rapports, pendant leur union passagère? Est-il possible d'admettre qu'un instrument matériel produise seul des effets qui ne le sont pas? » M. Mignet.

PREUVES DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME,

D'APRÈS S. THOMAS.

L'âme est immortelle, car échappant aux conditions serviles de la matière, elle atteint l'infini, l'absolu, sort de l'espace et du temps, entre dans le domaine de l'idée pure, dans le monde de la vérité, de la bonté, de la beauté, où il n'y a plus de limites ni de fin. De cela seul que l'âme est distincte du corps (1), il s'en suit qu'elle ne peut être entraînée dans la ruine d'un édifice de boue qui s'écroule. (2). S. Thomas prouve cette vérité : par la psychologie ; par le mérite et le démérite ; par la conception d'un monde meilleur, dont l'idéal nous tourmente sans cesse, et par la Providence.

1° Par la psychologie. Le principe intellectuel, que nous appelons *esprit* ou *entendement*, a une action propre (3) ; or, un être ne peut avoir une action propre

(1) « Substantia intellectualis non est corpus. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 49.

(2) Subsistit in se. » Ibid. « Ostensum est omnem substantiam intellectualem esse incorruptibilem. » Ibid. « Omnis substantia intellectualis est incorruptibilis. » 1, p. q. 50, a. 5. « Anima enim humana manet post mortem cum plenitudine virtutum suarum. Opusc. 31, c. 6.

(3) « Intellectus autem omninò secundum suam naturam suprà materiam elevatur, quod ejus operatio ostendit, » Opusc. II, c. 84.

s'il ne subsiste point par lui-même. Donc l'âme est immortelle [1]. Elle est libre et souveraine, car dominant le corps qui la porte et ses instincts inférieurs, elle se crée une royauté sans bornes par la culture de la raison et le perfectionnement de la moralité. Elle est de race divine, car, dépassant la planète à laquelle elle est liée sous le rapport de l'espace, elle étend partout son empire.

Le corps est dans l'inaction; plus rapide que l'éclair, la pensée s'élève jusqu'à la hauteur des cieux, compte les mouvements des astres, et se fraie des routes à travers les plaines de l'immensité. Toute l'histoire se reproduit devant ses regards: elle remonte dans le passé, contient le présent, s'étend dans l'avenir et embrasse le possible comme le réel. Et parce que le limon du corps se dissout, on ne supposera pas que l'âme doit périr avec lui [2].

Les lois morales qui président aux affaires humaines ont une portée au-delà des limites de leur scène actuelle, lorsque toutes les lois qui président à cette partie du monde physique que nous apercevons, tiennent à un système universel. Grandes et belles considérations dont chacune, méditée à part, est suffisante pour établir la vérité qu'elles concourent à établir.

Voyez l'Enéide. Il y eut dès l'origine, dans cet ouvrage, l'œuvre de Virgile, les lettres et le travail de

(1) « Anima humana est incorruptibilis. » Ibid.

(2) « Nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio; non ergò corruptio animæ consistit in hoc quod à corpore separetur. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 49.

son intelligence. Or, les pensées du poète de Mantoue ont survécu à la ruine des empires ; la hache du temps ne peut toucher l'esprit : il est incorruptible (1).

2° S. Thomas déduit encore l'immortalité de l'âme du mérite et du démérite, c'est-à-dire du rapport naturel qui existe entre une bonne action et le bonheur, une mauvaise action et le malheur, en d'autres termes, d'une vérité que le S. Docteur appelle intuitive, c'est-à-dire nécessaire. Donc la distinction du juste et de l'injuste, qui doit jouir de toutes les propriétés des vérités intuitives, sera aussi une vérité nécessaire ; et toutes les vérités qui sont légitimement déduites de cette vérité du mérite et du démérite, l'idée de récompense et de châtiment, qui, toutes se déduisent naturellement, légitimement, de l'idée du juste et de l'injuste, seront aussi nécessaires. Or, si ces idées sont nécessaires, il faut qu'elles soient réelles, qu'elles portent sur des objets réellement existants. Mais comme la destinée de l'homme ne s'accomplit pas sur la terre, il faut conclure de là une vie future, où cette réalisation sera effectuée (2). L'immortalité de l'âme est donc le dernier mot de la

(1) « Proprium perfectivum hominis secundum animam, est aliquid incorruptibile ; ergò anima humana est incorruptibilis. » Ibid., c. 79. Je ne vois donc pas que « dans les ouvrages philosophiques de S. Thomas, l'immortalité soit plutôt affirmée qu'établie. » Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, Juin 1857, p. 342. « Intellectus quo homo intelligit est incorruptibilis. » Opusc, II, c. 84. « Est intellectus secundum naturam incorruptibilis. » Ibid. « Anima secundum intellectum namque et voluntatem separata et incorruptibilis est, et quantum ad hoc pertinet ad genus substantiarum separatarum. » Opusc. 44.

(2) « Est autem conveniens, ut præmium expectet à Deo. » Opusc. 20, l. 1, c. 8.

science : elle change tout en nous et hors de nous. Au-dedans, elle rend le sacrifice facile ; au-dehors, elle ôte au malheur sa réalité (1). C'est l'éclair au milieu des ténèbres ; mais un éclair qui brille et ne disparaît plus. La vie de l'homme est un drame complet, ou une pièce dont les premiers actes se jouent ici-bas et qui se continue sur un autre théâtre. Donc l'âme est une substance (2) incorruptible (3), c'est-à-dire perpétuelle ou immortelle (4).

3° Le S. Docteur prouve cette vérité par la conception d'un monde meilleur, dont l'idéal nous tourmente sans cesse. Cet idéal, ce n'est pas moi qui me le suis donné, je ne suis pas le maître de m'en dépouiller, je l'ai reçu de Dieu avec l'être de la vie. Que si Dieu me l'a donné, ne faut-il pas que tôt ou tard il le réalise (5) ?

Dans la nature tout marche à ses fins ; l'eau coule pour la soif ; le blé mûrit pour la faim ; l'air ne manque pas à mes poumons, le jour à nos regards ; l'éternité ne peut donc manquer à nos âmes (6). Et comment leur manquerait-elle, quand les autres êtres puisent

(1) Voyez le ch. 14 du 3e livre de la Somme contre les Gentils : Dieu punit et récompense les actes des hommes.

(2) « Substantiæ intellectuales subsistentes. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 5.

(3) « Substantiæ intellectuales sunt incorruptibiles. » Ibid., c. 55.

(4) « Animæ vita perpetua est. Ib., l. 4, c. 81.

(5) « Oportet igitur quod, cum homo pervenerit ad suum finem ultimum, naturale ejus desiderium quietetur. Sed hoc non potest fieri in vitâ istâ. Oportet ergò quod consequatur post hanc vitam. S. Cont. Gent., l. 3, c. 48.

(6) « Deus est qui hominis desiderium quietare potest. » Opusc. 20, lib. 1, c. 8.

dans le fleuve de la vie, chacun selon sa nature, l'aliment universel ? Depuis le grain de sable qu'un souffle emporte, jusqu'au cèdre du Liban, tout aspire cette sève puissante, se nourrit d'elle en la transformant en soi, et Dieu ne rattacherait pas éternellement à lui les âmes capables de le connaître et de l'aimer (1) ?

4° S. Thomas prouve l'immortalité de l'âme par l'idée de la Providence. Il en appelle à la puissance divine, à sa bonté, à sa sagesse.

1° A sa puissance. Rien ne se perd de ce qui a mouvement et étendue. Pourquoi donc l'âme s'évanouirait-elle ? Quand, pour nous créer Dieu n'a qu'à vouloir, lui en coûterait-il de conserver la plus noble des créatures, celle qui se blâme ou s'approuve, et creuse à chaque instant de nouveaux sillons dans les champs de l'intelligence et de la vertu ?

Nous, faibles mortels, nous nous efforçons d'imprimer le sceau de l'immortalité à nos ouvrages ; et l'ouvrier divin, la source de l'être et de la vie, n'aurait travaillé que pour le néant (2) ?

Le S. Docteur en appelle 2° à la bonté divine. Seul, l'homme éprouve les douleurs de l'âme, mille fois plus cruelles que les souffrances du corps. Au milieu de

(1) « Unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat ; desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem : undè omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper ; naturale autem desiderium non potest esse inane ; omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis. » S. 1ª. q. 75, a. 6.

(2) « Si enim natura in generatione hominis perpetuum esse intendit, multo magis Deus in hominis reparatione. » Opusc. II, c. 155.

mille spectacles déchirants. il a une soif ardente du bonheur; il le cherche et le poursuit sans cesse. Or, s'il n'y a rien pour lui au-delà du tombeau, pourquoi ces désirs plus grands que l'univers, plus étendus que les siècles? Pourquoi ces pensées qui se nourrissent de l'infini, et ces espérances qui s'élancent dans un avenir sans terme (1)?

S. Thomas en appelle 3° à la sagesse divine. Elle n'a pas édifié pour abattre, planté pour arracher. Produire n'est pas tout : la vraie fin du Créateur, sa fin suprême et absolue, c'est de faire durer l'âme (2).

Son immortalité est encore prouvée par les remords de la conscience, par l'épreuve, par le contraste de la convenance parfaite de la condition des animaux avec leurs instincts et leurs facultés sensitives (3), et par la disconvenance de l'état actuel de l'homme avec ses facultés et les notions de félicité et de perfection dont il est capable (4). Si des savants du

(1) « Quum beatitudo hominis perfecta in divinâ fruitione consistat, oportuit affectum hominis ad desiderium divinæ fruitionis disponi. » S. Cont. Gent., l. 4, c. 54. « Impossibile est appetitum naturalem esse frustrà. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere, consequitur ergò homo perpetuitatem secundum omne tempus apprehendit. » Ibid., l. 2, c. 79.

(2) « Relinquitur, quod intendatur perpetuum esse individui. Homines igitur resurgentes in perpetuum vivent. » Opusc. II, c. 155.

(3) Voyez le ch. 1 du 3e livre de la Somme contre les Gentils : De la fin des êtres, et la vérité d'un avenir, par Massillon. (Serm. de Carême).

(4) « In brutis non invenitur aliquis appetitus ad esse perpetuum..... Animal apprehendit nisi hic et nunc, impossibile est quod apprehendat esse perpetuum. » S. Cont. Gent., l. c. 82.

paganisme ne purent définir la félicité parfaite, dit S. Thomas, nous en sortons aisément par la conviction de l'immortalité ([1]). Cette vérité verse toute la clarté le jour où l'homme vertueux succombe dans sa lutte pour la justice, où une conscience pure est tentée et éprouvée, où un être noble et bon, contemple le ciel dans la sérénité de son cœur.

Chacun aura sa vie future en raison de sa vie passée ; de sorte que le lettré, par exemple, qui aura vécu saintement et noblement accepté sur la terre les dures nécessités de l'étude, en sera, au temps de la justice, dignement récompensé par une facilité sans bornes à retrouver et à recueillir les plus pures de ses idées, à les approfondir et à les étendre, à les enrichir d'idées nouvelles bien autrement fécondes et claires, et de toutes à se composer cette divine science qui est la vue même de la vérité. Quand, de même, le poète, après avoir, dans le présent, cherché le ciel, et douloureusement dévoué son génie au culte de l'art, son bonheur sera de jouir, mais alors sans fatigue et sans fin, de cette lumière éternelle, tant désirée ici-bas.

Dieu, au terme de la perfection qu'il a assignée à ces prédestinés, rapprochant dans leurs facultés le savant et le poète, et les remplissant dans cette sublime vérité, qui est autant le beau que le vrai et le vrai que le beau, parce qu'elle est le bien lui-même, l'objet suprême de la pensée, mêlera harmonieusement les ins-

([1]) « In hoc satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc indé eorum præclara ingenia ; à quibus angustiis liberabimur, si ponamus homines ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse. » Ibid.

pirations de celui-ci aux lumières de celui-là, et tous les deux les élèvera à cet état d'intuition dans lequel l'intelligence, ne se divisant plus avec elle-même, unira et fondra entre-elles la poésie et la science, et n'aura pour tout qu'une idée, l'idée divine des choses (1). Et ce que S. Thomas dit des mérites intellectuels, s'applique à tous les autres mérites et à toutes les vertus.

La dissolution du corps n'entraîne donc pas avec elle celle du sentiment, de la pensée, de la volonté, et de tout ce qu'il y a de meilleur sur la terre (2). Donc l'âme est immortelle (3). Si elle ne l'était pas, il n'y aurait ni peine ni récompense après la mort. Ce qui répugne autant aux principes de la saine philosophie qu'aux dogmes de la foi (4).

(1) « Etsi intelligere nostrum secundum modum præsentis vitæ, corrupto corpore corrumpatur, succedet tamen alius modus intelligendi altior. Pro intelligentiâ eorum quæ quis prius novit, quam oportet animæ separatæ adesse etiam eorum quæ novit in vitâ, quam species intelligibiles in intellectu possibili indelebiliter recipiantur.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 81.

(2) « Non cum corpore moritur, sicut Arabs asserit, neque post modicum intellectum, sicut Zeno dicit, quià substantialiter vivit. » Ib., c. 79.

(3) « Sic igitur ex prædictis rationibus concludi non potest animam hominis esse mortalem. » Ib., c. 81. « Impossibile est, quod anima rationalis, corpore corrupto, corrumpatur. » Ib., c. 90.

(4) « Substractâ enim ab omnibus diversitate intellectus, qui inter partes animæ incorruptibilis et immortalis apparet, sequitur post mortem nihil de animabus hominum remanere, nisi unitatem intellectus, et sic tollitur retributio præmiorum et pœnarum, et diversitas eorum. Intendimus autem ostendere propositionem prædictam non minus contra Philosophiæ principia esse, quam contra fidei documenta. » Opusc. 16.

DE LA RÉSURRECTION DES CORPS,

D'APRÈS S. THOMAS.

Indépendamment des preuves tirées des saintes Écritures, la résurrection des corps a sa raison dans la nature même de l'âme. En tant qu'il est contre la nature que l'âme soit séparée pour toujours du corps auquel elle a été une fois substantiellement unie, et que rien de ce qui est contraire à la nature ne saurait durer toujours ; en tant que rien n'est plus conforme à la nature de l'homme que de subir une crise miraculeuse par laquelle il peut redevenir tout ce qu'il a été ; en tant que rien n'est plus conforme à la nature de Dieu que cette économie de Providence par laquelle il sera interdit à la créature d'éluder pour toujours le dessein primitif du créateur dans la formation de l'homme, et par laquelle la mort, qui n'est qu'un accident, sera réparée, et l'ordre primitif, l'ordre universel sera rétabli ; la résurrection des morts, tout en restant un grand et incompréhensible mystère, est tout ce qu'on peut imaginer de plus simple, de plus juste, de plus raisonnable, de plus naturel [1].

[1] « Resurrectio, quantum ad finem, naturalis est. » S. Cont. Gent., l. 4, c. 8.

L'homme ainsi nommé à cause de l'union de l'âme avec le corps, ne demeurera pas éternellement mutilé (1). Il sera retiré de la poussière (2). La résurrection effacera les traces livides du passage de la mort (3). Tout est alternatif; après le jour, la nuit, après les douces saisons et les brises fécondes, l'hiver stérile qui change en suaire le riche vêtement de la nature, et, de sa froide haleine, tue ce qu'avait animé le printemps.

Rien ne périt, tout se transforme. Les contraires naissent des contraires, la mort, de la vie; la vie, de la mort. Il n'y a pas de production sans destruction. L'amour qui embrasse tout, s'élève au-dessus de tout, féconde la mort, et fait d'elle encore l'élément d'une vie plus parfaite. Le vêtement du trépassé enferme dans ses plis la vie renaissante (4). L'existence est un

« Manifestum est quod anima corpori naturaliter unitur; est igitur contra naturam animæ absque corpore esse. Nihil autem quod est contra naturam potest esse perpetuo. Non igitur perpetuo erit anima absque corpore. Quum igitur perpetuo maneat, oportet eam corpori conjungi; quod est resurgere. Immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram. » S. Cont. Gent., l. 4, c. 79. « Quod est per accidens et contra naturam non potest esse sempiternum; necesse est autem, hoc quod est animam à corpore separatam esse, per accidens esse, et contra naturam, si hoc per se naturaliter inest animæ ut corpori uniatur. Non igitur erit in perpetuum à corpore separata. » Opusc. II, c. 151.

(1) « Resumet anima in resurrectione corpus humanum ex carnibus et ossibus compositum organicum eisdem organis, ex quibus nunc consistit. » Opusc. II, c. 153.

(2) « Conveniens est, ut eadem membra homines habeant, quibus peccato vel justitiæ deservierunt. » Opusc. II, c. 157. Voyez encore Opusc. II, c. 152.

(3) Opusc. II, c. 154.

(4) « Generationi corruptio adjungitur. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 5.

cercle actif, dont les extrémités opposées reviennent sur elles-mêmes, rentrent sans cesse les unes dans les autres par des mouvements opposés, qui les séparent à la fois et les rapprochent; composent pour décomposer; décomposent pour composer encore; détruisent en renouvelant; renouvellent en détruisant; tirent le plus grand du plus petit et le plus petit du plus grand, le plus faible du plus fort (1).

Ce n'est pas tout: les choses qui sont destinées à être unies selon leur nature, aspirent naturellement à cette union, car chaque chose aspire à ce qui lui convient suivant sa nature. Comme donc l'âme est naturellement unie au corps, elle éprouve le désir naturel de cette union du corps. Il ne pourra donc y avoir un repos parfait de la volonté sans que l'âme soit de nouveau réunie à son corps, ce qui est la résurrection de l'homme (2).

Et qui ne désire, je ne dis pas reparaître sur ce globe, où nos traces seront bientôt effacées, mais revoir des visages amis, entendre de rechef des voix qui nous furent connues, ceindre d'un regard de tendresse des

(1) « Ex quo patet quod idem homo numero resurget, et non alius, cum omnia sua principia redeant ad invicem eadem nnmero. » Opusc. 31, cap. 7.

(2) « Quæcumque autem nata sunt uniri secundum naturam suam, naturaliter sibi uniri appetunt; unumquodque enim appetit id, quod est sibi conveniens secundum suam naturam. Cum igitur anima humana naturaliter corpori uniatur, naturale ei desiderium inest ad corporis unionem. Non poterit igitur esse perfecta quietatio voluntatis, nisi iterato anima corpori conjungatur, quod est hominem à morte resurgere. » Opusc. II, cap. 151.

parents, au sein de l'éternel bonheur ? Or, ce désir n'est pas apaisé après la mort (1). L'âme est en quelque manière imparfaite, de même qu'une partie qui se trouve en dehors de son tout. L'homme ne peut donc arriver à un bonheur complet qu'autant que son corps ne soit ranimé (2). La justice appelle à grands cris le jour d'une manifestation où, par l'éclat des peines et des récompenses, les uns apprendront ce qu'ils ont évité, les autres ce qu'ils ont perdu (3). Et parce qu'il sera pourvu à la perfection de l'âme en ce qu'elle recevra un corps, le corps devra être dans une disposition conforme à celle de l'âme. Or, l'âme est incorruptible ; il lui sera donc rendu un corps immortel (4).

(1) « Naturale hominis desiderium ad felicitatem tendere. Felicitas autem ultima est felicis perfectio. Anima autem à corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extrà suum totum existens. » S. Cont. Gent., l. 4, c. 79.

(2) « Finalis perfectio requirit perfectionem primam. Prima autem perfectio uniuscujusque rei est, ut sit perfectum in suâ naturâ, finalis verò perfectio consistit in consecutione ultimi finis. Ad hoc igitur quod anima humana omnimodè perficiatur in fine, necesse est, quod sit perfecta in suâ naturâ, quod non potest esse, nisi corpori unita. Natura enim animæ est, ut sit pars hominis ut forma; nulla autem pars perfecta in suâ naturâ, nisi sit in suo toto. Requiritur igitur ad ultimam hominis beatitudinem, ut anima rursum corpori uniatur. » Opusc. II, c. 151.

(3) « Debetur hominibus, et secundum animas, et secundum corpus, præmium et pœna. Manifestum est autem quod in hâc vitâ præmium ultimæ felicitatis consequi non possunt, necessarium igitur est ponere iteratam animæ ad corpus conjunctionem, et homo in corpore et animâ præmiari ut puniri possit. » S. Cont. Gent., l. 4, c. 79. « Oportet igitur quod utrinque corpus incorruptibile recipiatur. » Ib., c. 85.

(4) V. Opusc. II, c. 151, compendium theologiæ.

EXAMEN DE LA PART DE L'ÉRUDITION ET DE LA PART DE L'ORIGINALITÉ

QUI CARACTÉRISENT EN MÊME TEMPS LA PHILOSOPHIE DE S. THOMAS.

Tout notre travail a été une réponse progressivement développée de cette question; il ne nous reste plus qu'à résumer cette réponse, à la réduire à son expression la plus simple. Or, que peuvent revendiquer les fondateurs des écoles grecques dans la philosophie de S. Thomas? Que doit-il à Platon et à Aristote?

C'est un fait manifeste que le saint Docteur a puisé aux sources de la philosophie ancienne, mais c'est justement ce don de choisir librement parmi les plus sublimes conceptions de la pensée, sans s asservir à aucune d'elles, qui constitue le génie. La philosophie de l'Ange de l'école renferme la science de l'être [1], (la science est un ensemble de déductions rigoureuses qui

[1] « Esse solum per se existentibus convenit. » Opusc. 40. La première catégorie d'Aristote est celle de l'être.

se rattachent à des principes fournis par la raison)([1]), la science de Dieu ([2]), la science des esprits ([3]), la science de l'homme ([4]). Tout le reste peut se grouper autour de ces points essentiels, qui dépendent eux-mêmes de l'étude directe de l'esprit humain, c'est-à-dire de la connaissance de soi-même ([5]). Or, en quoi la philosophie de S. Thomas est-elle originale, et en quoi ne l'est-elle pas ?

Le saint Docteur cherche, comme Aristote, la science de l'être dans les notions de substance, de forme, de matière, etc. ([6]), mais il ne s'y arrête pas ; il en fait sortir des notions plus expresses et plus vivantes. L'être, en passant par une suite de déductions nécessaires, devenait successivement bonté, unité, vérité, c'est-à-dire franchissait tous les degrés de la vie intellectuelle et morale. L'unité est la condition de toutes

([1]) « Scientia est quodammodo scibilia. » Arist. de Animâ, l. 1, c. IX. « Vera est semper scientia et intellectus et nullum aliud genus est scientiâ exactius quam intellectus. Scientia autem omnis cum ratione est. » Analyt. post. l. 11, 19, n° 8. « Scientia est de conclusionibus demonstrationum ; conclusiones autem demonstrationum sunt universales, sicut et principia. » S. Cont. Gent., I. 2, c. 73. « Scientia est veritatis cognitio. » Cursus Philosophiæ, auctore Marino de Boylesve, S. J. p. 1.

([2]) S. Cont. Gent., l. 2, ; Opusc. II.

([3]) S. Cont. Gent., l. 2 ; Opusc. II ; Opusc. XV.

([4]) S. Cont. Gent., l. 1 ; Opusc. II.

([5]) « Intellectus enim cognoscit seipsum et cognoscit intelligere. » S. Cont. Gent , l. 2, c. 66. « In quo subjecto cognoscente, primum omnis cognitionis ac certitudinis subjectivum principium, seu objectum. » Cursus Philosophiæ, auctore Marino de Boylesve, S. J. p. 66.

([6]) Voyez Opusc. XLI, ch. 1 ; de l'Être.

les existences [1], le vrai, la jouissance des esprits ; le bien, le terme de toutes les tendances de la nature et de toutes les pensées [2].

Mais il est impossible de rien juger en ces matières sans observer d'abord, comparer, classer les facultés de l'esprit. De là, la division et la classification des connaissances humaines d'après la distinction de leurs caractères actuels et primitifs. S. Thomas, à l'imitation du Stagyrite, détermine ce que sont pour l'âme les organes au sein desquels elle vit et se développe ; puis il examine ce que sont également pour elle les êtres qui lui sont supérieurs ou inférieurs ; quels liens l'unissent aux corps terrestres et célestes ; quels liens l'attachent à Dieu, principe et fin de toutes choses.

Le saint Docteur établit le rapport des facultés de l'âme, leur influence réciproque, et l'ordre dans lequel elles se développent [3]. Les unes ont reçu l'empire et l'énergie, d'autres sont destinées à leur usage, d'après la distinction de leur contingence ou de leur nécessité [4]. Tel est aussi le caractère de la philosophie de

(1) « In omnibus enim rebus materialibus hæc unitas reperitur. » Opusc. XXXI, c. 9. « Omne autem quod est, ideò est, quia unum numero est. » Opusc. XLI, c. 2. « Esse proprium cujuslibet rei est tantum unum. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 42.

(2) « Verum est terminus intellectus sicut bonum appetitus. » Q. 55.

(3) Voyez Opusc. II, c. 77 : Il y a entre les substances intellectuelles un ordre et un degré.

(4) « Hoc idem consideramus in ipsis potentiis animæ in alterutrum comparatis ; quia quædam ordinatæ sunt ad superandum et movendum, ut intellectus et voluntas, quædam ad serviendum eisdem secundum gradum ipsarum. « Opusc. XX, l. 2 c. 10.

Kant, de Locke et de Reid. Ces écoles, bien différentes entre elles et par les principes et par les conséquences, tiennent l'une à l'autre par l'esprit de critique et d'analyse qui les recommande.

S. Thomas ne confond jamais les pouvoirs spéciaux de l'esprit humain avec les formes qui en sont les conditions nécessaires. Remontant l'échelle des êtres, à la vie végétale, il ajoute la vie animale ; à celle-ci, l'intelligence (1). Il ordonne aussi les puissances sensitives. La vue est la première, parce que son empire, le visible, est le plus vaste et s'étend à tous les corps. Vient ensuite l'ouïe. L'air qui lui transmet les sons, frappe cet organe avant le mélange des éléments qui produisent l'odeur. L'odorat est la dernière de ces puissances, à cause de la finesse qu'elle suppose dans l'organe et de l'humidité du cerveau qui en entrave l'exercice (2).

L'âme n'a rien de matériel, mais elle naît à propos de la matière. Comme donc la plupart de nos connaissances se montrent d'abord empiriquement avant d'arriver au but de la généralisation, le saint Docteur prouve, à l'imitation d'Aristote, que nous communiquons avec l'ordre matériel par les sensations, avec

(1) « Ubi invenitnr altior viventis, ibi invenitur altior species vitæ, correspondens illi actioni ; in plantis enim invenitur sola actio ad nutritionem pertinens, in animalibus autem invenitur altior actio, scilicet sentire et moveri secundum locum. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 59. « Habebit igitur homo altiorem animam, qua vivit, quam sit anima sensibilis. Nulla autem est altior quam intellectus. » Ibid.

(2) 1ª 2ªᵉ. q. 97, 5.

l'ordre intellectuel par les idées (1). La philosophie moderne n'a rien de plus lumineux (2). Dans celle de S. Thomas, ainsi que dans celle du Stagyrite, la sensation est toujours distinguée de l'intelligence (3). La nature phénoménale du monde sensible, c'est-à-dire l'expérience, employée seule, ne donne que des expositions variées, sans ensemble et sans lumière; l'intelligence, c'est-à-dire la faculté de comprendre ou d'entendre, conclut de ces qualités leur sujet, et rapporte nécessairement les accidents à la substance (4). Si donc la perception des objets extérieurs, c'est-à-dire le jugement que l'esprit porte sans l'analyser, est le premier anneau de nos connaissances, puisque, l'expérience détruite, il ne peut exister pour l'intelligence aucune connaissance, la conscience de la pensée ne commence qu'avec l'acte de la pensée, c'est-à-dire avec la pensée se repliant sur elle-même, et se donnant en spectacle à elle-même, en d'autres termes avec la psychologie scientifique (5). En partant de ce principe, on pose la

(1) « Quod autem non idem sit sentire et intelligere, evidens est » De Animâ, III, c. 111, n° 6. « Intellectus se ipsum intelligit, et suum intelligere. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 75 « L'intellect actif, qui est la première et la plus noble puissance de l'âme, spiritualise les formes matérielles. » 1ª 2ª q. 84, a. 5.

(2) Voyez la dissertation sur la Métaphysique de la géométrie; par M. Vincent-Augustin Fribault.

(3) « Intelligere differt à sensu. » Opusc. 16.

(4) « Post quæstionem motam de differentia intellectus et sensus, inquirit secundum quid intellectus sit similis sensui et secundum quid ab eo differat. » Opusc. 16.

(5) « Les sens ne nous montrent des créatures que la surface, mais ils ne pénètrent pas dans les plus intimes profondeurs des choses. » 2ª 2ªᵉ, q. 9, a. 1.

base de toute ontologie légitime. Aussi, tous les efforts de la philosophie spiritualiste tendent-ils à arracher les âmes à l'empirisme. Ce succès, il faut en rapporter une partie de la gloire à l'Ange de l'école, et à ces penseurs éminents qui ont su, au sortir de l'énorme abaissement où étaient tombées les idées religieuses vers le commencement de ce siècle, abattre le matérialisme et faire rentrer dans la philosophie ces idées nobles, élevées, qui semblaient ensevelies à jamais.

S. Thomas ne négligeait aucune de nos facultés; il les regardait toutes aussi réelles, aussi incontestables les unes que les autres. Si le monde intérieur, entièrement distinct de l'objet, n'est, comme le prétend Hume, qu'une succession d'impressions et d'idées; s'il n'est, comme le veut l'école Condillacienne, qu'une collection de sensations et d'idées, que devient le principe universel et nécessaire de causalité? Aucune expérience sensible ne donne l'idée de cause. Le S. Docteur a donc rendu service à la philosophie en s'appuyant sur les principes universels et nécessaires.

Ces principes sont un asile ouvert à la dignité de l'homme et de la science (1); ils diffèrent radicalement des produits de l'imagination (2). Les principes contingents se réduisent aux choses senties, étroites et bornées; les conceptions rationnelles garantissent l'existence des

(1) Aristot. de Animâ, III, c. 3; Ethic. I c. 6. « Antiqui enim philosophi naturales posuerunt quod intellectus non differt à sensu. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 24.

(2) « Intelligere non potest esse actus corporis nec alicujus virtutis corporeæ. » 1. q. 50, a. 1. « Cum intellectus non sit actus alicujus organi corporis. » Opusc. II, c. 127.

réalités intérieures. S. Thomas s'apercevait dans tout fait intellectuel, comme le sujet de ce fait, indépendamment des conséquences externes qu'on en peut déduire, c'est-à-dire que son entendement ne concevait pas les choses selon leur nature, mais selon sa propre nature. Il peut bien y avoir en nous la matière d'une pensée, d'une sensation, d'un jugement, d'un souvenir, d'un raisonnement ; mais certaines affections ne deviennent pour nous sensation ou désir qu'autant que nous les comprenions (1). Donc, outre les connaissances variables et contingentes, il y a une autre espèce de vérités qui ne résultent d'aucune donnée expérimentale, c'est-à-dire des principes qui apparaissent à la raison comme absolus, et nous révèlent des existences placées hors de nous (2). Cette distinction, écrite dans les profondeurs de la pensée humaine, ne se trouve ni dans la philosophie atomiste et corpusculaire de l'école ionienne, ni dans Hobbes et Gassendi (3). Tous les phénomènes qui se passent dans la conscience n'ont pas leur source dans l'organisation ; penser n'est

(1) « Operatio cujuslibet rei est secundum modum substantiæ ejus. Intelligere est operatio penitùs immaterialis. Unumquodque intelligitur in quantum à materiâ abstrahatur. Intellectus non apprehendit res secundum modum earum, sed secundum modum suum. Res materiales, quæ sunt infrà intellectum, simpliciori modo sunt in intellectu quam sint in seipsis. » 1, q. 90, a. 2.

(2) « Quicumque intelligit, hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intrà ipsum quod est conceptio rei intellectæ, ex vi intellectivâ et ejus notitiâ procedens. » 1, p. 27, a. 1. « Necesse est sensibilia intelligibilibus suo modo assimilari, et sic ex similitudine sensibilium utrumque possumus devenire in notitiam intelligibilium. » Opusc. II, c. 80.

(3) « Quia tum ipse Democritus, quam alii antiqui naturales non ponebant intellectum differre à sensu. » 1. q. 84, a. 5.

pas calculer; et l'intelligence est autre chose qu'une arithmétique.

A l'exemple d'Aristote, le S. Docteur analyse les sens et pénètre l'essence des choses. Ce procédé est fructueux pour la science (1). L'Ange de l'école ne se borne pas à enregistrer les faits qui lui apparaissent dans le monde intérieur et dans le monde physique; il ouvre devant les regards une autre vie et proclame l'immortalité de l'âme (2). Il savait que la conception de l'autre vie est aussi absolue que la conception de l'existence de Dieu, que celle de l'existence des objets externes, que celle de notre propre existence (3). Il avait l'idée de l'immortalité de l'âme, parce qu'il en trouvait déjà une image dans cette vie intérieure de la volonté, dans ce monde de déterminations libres et d'intentions vertueuses, où n'entre rien de grossier et de terrestre (4).

L'ancienne hypothèse de deux substances accolées pour former l'homme est vraie si l'on entend parler de deux ordres de phénomènes, dont l'un dépasse

(1) Reid se contenta de l'analyse des sens et changea la face de la philosophie anglaise.

(2) Arist. Ethic. X, c. 7. « Anima hominis immortali existente. » S. Cont. Gent., l. 3 c. 48.

(3) « Homo autem per intellectum apprehendit esse simpliciter. Consequitur ergò homo perpetuitatem secundum animam, qua esse simpliciter et secundum omne tempus apprehendit. » S Cont. Gent., l. 2, c. 79.

(4) « Quum verò voluntas sit potentia non utens organo, sicut intellectus, palàm est hujusmodi, secundum quod sunt actus voluntatis, in animâ separatâ remanere. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 81. « Proprium perfectivum hominis secundum animam, est aliquid incorruptibile. » Ib., c. 79.

l'autre de toute la distance de l'infini [1]; c'est ainsi que l'établit l'Ange de l'école [2]. Il ne représente pas grossièrement les choses. La conscience de l'individu naît et se forme; elle est une résultante plus réelle que la cause qui la produit, et sans mesure commune avec elle, à peu près, pour me servir de l'expression d'un écrivain moderne, comme un concert n'existerait pas sans les tubes et les cordes sonores des exécutans, bien qu'il soit d'un tout autre ordre que les objets matériels qui servent à le réaliser.

S. Thomas s'élève aussi à la substance absolue, éternelle, immuable [3]. Tous ses arguments qui établissent l'existence de Dieu par le mouvement [4], par la causalité [5], par la beauté, l'ordre, l'intelligence et la sagesse répandues dans l'univers [6], sont empruntés au Stagyrite. Et si l'expérience la plus constante prouve

[1] Voyez le ch. 57 du 2e livre de la Somme contre les Gentils : Opinion de Platon sur l'union de l'âme intellectuelle avec le corps.

[2] Ibid., ch. 71 : l'âme est unie immédiatement au corps.

[3] Arist. Metaphys. IV, c. 3. « Illud per se notum oportet esse, quo omnia alia cognoscuntur. Deus autem hujusmodi est. » S. Cont, Gent., l. 1, c. 10.

[4] « Aliquid semper incessabili motu movetur. Cum verò id quod movetur et movet medium sit, est etiam aliquid quod non motum habet, quod æternum substantia et actus est. » Metaphys. 12, c. 7. « Omne quod movetur, ab aliquo movetur, et in moventibus et motis non est abire infinitum; ergò oportet unire ad aliquod primum movens immobile, quod est Deus, sive causa prima. » Opusc. XX, l. 3, c. 2.

[5] « Omne quod est habet esse à se aut ab aliis. Sed constat quod habere à se non convenit nisi uni, scilicet primo seu principio, qui Deus est. » Arist. Metaphys.

[6] Arist. Metaphys. l. 12, c. 10; Analyt. post., II, II.

tout au plus que les faits ont en général une cause unique, intentionnelle et substantielle, le saint Docteur en établit la nécessité (1). Mais la démonstration de l'Être suprême par la seule idée du vrai, du beau et du bien, est philosophique. L'idée d'un être parfait suppose son existence. En reconnaissant dans les êtres divers degrés de bonté, de beauté et de vérité, Saint Thomas conclue que les êtres sont d'autant meilleurs, plus beaux et plus vrais qu'ils s'approchent davantage de ce qui est la bonté, la beauté, la vérité au plus haut degré. C'est-à-dire que le beau, le vrai et le bien, ont une cause substantielle au-delà des limites de ce monde (2). Si le saint Docteur n'insiste pas assez sur ces arguments, ce n'est pas que son esprit ne soit pas assez élevé pour aller du vrai, du bien et du beau à la conception de leur éternel auteur; il s'agit seulement de mettre ces preuves en lumière pour leur donner une autorité incontestable.

S. Thomas s'attache à faire ressortir le non-sens du matérialisme. Il est le fait d'esprits étroits qui se noient dans leurs propres mots et s'arrêtent à l'écorce des choses. La raison et la moralité se produisent dans le monde par suite de l'existence d'un certain organisme ; mais, une fois produites, elles font oublier leur cause génératrice. La matière est la condition nécessaire de la pensée ; mais la pensée triomphe à son tour de la matière, la dompte, la méprise et lui survit.

(1) Ridiculum est autem etiam apud indoctos, ponere instrumenta moveri non ab aliquo principali. » Opusc. II, c. 5

(2) Q. II, a. 3. Ces preuves ne se trouvent pas dans Aristote.

Le S. Docteur ne recule pas devant les formules élevées, qui seules, quand il s'agit des choses morales, renferment la vérité. Il reproduit les formes ou, si l'on veut, les lois universelles de nos jugements, c'est-à-dire les catégories d'Aristote. Ce sont là les points de vue les plus généraux, les éléments les plus simples de la pensée, les termes auxquels peuvent se ramener tous les autres.

A l'aide de son énergie naturelle, l'esprit humain aperçoit des principes que l'expérience n'a point découverts et qu'aucune vicissitude ne peut atteindre (1). L'analyse s'y arrête comme à une loi primitive, objet spéciale de la raison (2). Le septicisme tombe dans un abîme d'exagérations, tout aussi extravagantes que celles du sensualisme. En vain il discute, il argumente ; puisqu'il cherche à prouver, il reconnaît donc une base sur laquelle reposent les preuves. L'esprit humain a des croyances naturelles, qui sont les ressorts de toute activité (3). Toute pensée, toute parole, est empreinte

(1) Arist. Analyt. post., 1, 31 ; De Animâ, II, VIII. Le Stagyrite n'a donc pas rejeté l'absolu du fond de sa philosophie. Platon s'est abandonné aux faits primitifs sans être démenti par Aristote. Voyez Essais de Philosophie, par M. Ch. de Rémusat, tom. 1, p. 248.

(2) Reid a entrepris la revue et le dénombrement des premiers principes de la raison humaine. Voyez l'Essai 6 de Reid, ch. 5 et 6. (Œuvres, tom. 5, ou la 6e leçon de M. Cousin, de 1819-1820, p. 212, et la critique de la liste des premiers principes de Reid, par M. Jouffroy.) Œuvr. compl. Préface, tom. 1, p. 65.

(3) « Exister pour l'esprit, c'est agir, c'est juger, c'est penser, et par conséquent c'est croire. Cours de l'hist. de la philosophie (1829), par M. V. Cousin, tom. 1, p. 314.

de foi ; plus on sait en général, plus la foi est vive, décidée, sûre d'elle-même.

Deux choses sont nécessaires en philosophie : un caractère moral dans les doctrines qu'elle professe, un caractère scientifique dans la manière dont elle les établit. S. Thomas élargit les termes de cette assertion et en détaille les conséquences. Il s'accorde avec Aristote dans la manière de penser sur la nature de l'être absolu (1), de son essence infinie (2), de son activité pure et indépendante, de sa souveraine félicité (3). C'est aux œuvres de ce philosophe qu'il emprunte la définition de l'âme, comme le principe de la vie, la théorie de la connaissance et celle de la volonté, etc. Il définit, comme le Stagyrite, la cause finale des êtres (4), le temps (5), la matière (6), l'infini (7), les corps célestes (8), le mal (9), la justice (10), les vrais et les faux plaisirs (11). L'origine de la société, la nécessité d'un pouvoir social, les divers formes de gouvernements, leurs avantages et leurs défauts, ne sont pas autrement décrits que dans Aristote. Mais la pensée chrétienne adoucit les rigueurs de l'esclavage et condamne sévèrement l'usure. Marchant sur les traces du Stagyrite, S. Thomas assimile aux nombres, les formes des choses et les définitions qui les énoncent (12). Il trouve la vérité

(1) Arist. Phys. 8 ; Metaphys. l. 14, c. 2, passim. (2) Metaphys., II, c. 7. (3) Politic. 7, 1. (4) Metaphys. 1, c. 14. (5) Physic. 4, c. 12. (6) De Gener. et corrupt., l. 1, c. 7. (7) Metaphys. 11, c. 2. (8) De Cœlo, 1, c. 8. (9) Metaphys. 9, c. 10. (10) Ethic. 5, c. 1 et 5.

(11) « Non in delectationibus corporalibus felicitas humana ponenda. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 27. Voyez Opusc., ch. 18 : Erreur de ceux qui mettent le bonheur dans les créatures.

(12) Metaphys. l. 8, c. 13.

dans l'entendement et y aperçoit les connaissances générales sur les choses qui résultent de la plus simple observation de la vie (1).

Le saint Docteur définit le syllogisme comme Aristote; il en apprécie l'utilité dans l'enseignement et l'énergie dans la discussion et la controverse (2). Il n'ignore pas que « la forme de la pensée influe sur la pensée elle-même, et que la décomposition du raisonnement dans les trois termes essentiels qui le constituent, rend plus distincte et plus sûre la perception des rapports de convenance ou de disconvenance qui les unissent ou les séparent (3).»

S. Thomas ne cesse de répéter que l'empirisme est vrai en lui-même; qu'il explique une partie de nos connaissances, mais qu'il est incomplet; que les sens donnent le réveil à l'âme (4), mais qu'ils restent étrangers aux idées spirituelles (5). De là dérive un admirable sentiment à la fois de raison et de vie, un système entier de principe et de lumière. Locke et Condillac ne purent jamais spéculer sur les notions fondamentales de la

(1) Ibid. « Notre intelligence, par un retour sur elle-même, et se considérant dans ses facultés, dans ses perfections finies, se connaît et se comprend elle-même. » 1, p. q. 27, a. 1. « Manifestum est enim quod homo solus universalia considerat, et habitudines rerum, et res immateriales quæ solum intelligendo percipiuntur. » Opusc. II, c. 79.

(2) Analyt. post. 1, c. 22.

(3) Cours de l'hist. de la Philosophie (1829), par M. V. Cousin, tom. 1, p. 207.

(4) « Omnis cognitio à sensu incipit. » Opusc. XL.

(5) « Suprà intellectum nihil est, in quo ab aliquo aliquid exprimatur. » Opusc. XIV. Sur cette idée fondamentale roule toute la philosophie.

métaphysique que l'observation ne donne pas (1). Pour arriver à une philosophie parfaite, il faut que toutes nos facultés intellectuelles entrent en exercice. Elles se servent et se modifient mutuellement; elles se limitent et s'unissent. Dans leur action commune, elles se redressent et se complètent les unes les autres, c'est-à-dire qu'elles nous donnent en même temps un certain nombre d'idées liées entre elles et qui forment un tout (2). Quelque différentes, quelque nombreuses qu'on parvienne à les faire, elles appartiennent à un même être. Si donc la matière n'emploie ni la réflexion ni l'intelligence ni la volonté (3), il y a quelque chose qui se sert de la volonté, de l'intelligence et de la réflexion, c'est l'âme (4). Elle est l'essence même et le tout de l'homme. Mais si tous les esprits ne sont pas assez étendus pour embrasser les facultés de l'âme dans leur harmonie, il n'y a donc que le bien qui soit également obligatoire pour tous.

S. Thomas descend à une grande profondeur dans l'analyse de la psychologie. Il considère isolément cha-

(1) Voyez la doctrine de S. Thomas sur les idées, dans les soirées de Pétersbourg, par le comte Joseph de Maistre, tom. 1, p. 155.

(2) « Operationes pertinent ad diversas potentias sensitivas et in uno intellectu adunantur. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 73. Voyez le développement de cette assertion dans le cours de l'hist. de la Philos., par M. V. Cousin (1829), tom. 2, p. 289, et dans les Essais de Philosophie, par M. Ch. de Rémusat, tom. 1, p. 7.

(3) « Quod non cadit in intellectu non potest cadere in voluntate. » S. Cont. Gent., l. c. 84. Voyez la philos. de MM. Cousin, Géruzez, etc.

(4) Voyez Opusc. II, ch. 88 : Comment ces deux puissances sont unies dans la même âme. « In eâdem essentiâ animæ conveniunt. » Opusc. II, c. 87, compendium theologiæ.

cune des parties du tout, c'est-à-dire détache certaines qualités des objets divers où il les avait observées (1). Quant à cette puisssance de l'âme qu'Aristote a vue et dont le S. Docteur a donné le degré de l'être, c'est-à-dire la puissance nutritive et végétative (2), l'Ange de l'école lui attribue l'existence mais non pas la conscience (3). Et s'il parle d'une *âme végétative*, il ne s'ensuit pas qu'elle nourrisse, conserve et fasse croître le corps, car les mouvements de la nutrition ont leur principe dans l'intérieur du corps et ne réfléchissent pas (4). Il n'y a pas d'autre âme que l'âme raisonnable (5).

Elle agit directement sur la matière (4), scrute les phénomènes organiques et s'affirme elle-même l'exactitude et la vérité de ses observations. Cette perception

(1) « L'être abstrait est dans l'intelligence. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 75. « Undè vis intelligendi pendet à vi abstrahendi. » Cursus philosophiæ, auctore Marino de Boylesve, S. J. p. 9.

(2) « Anima vegetabilis plus quam forma elementaris. » 1, q. 76, a. 1.

(3) « Omne enim animatum aliquo modo movet se ipsum. Et talis est operatio animæ vegetabilis. 1. q. 77, a. 8. « Operationes animæ sensitivæ sunt aliqualiter obedientes rationi, et ideò sunt aliqualiter rationales et humanæ, in quantum scilicet obediunt rationi, ut patet per philosophum in 2 Ethic. Operationes verò quæ sequuntur animam vegetabilem, vel etiam naturam elementaris corporis, non subjiciunt rationi, undè nullo modo sunt rationales. » 3. q. 19, a. 2.

(4) « Organum autem non redit suprà se : undè non est reflexio in sensu. » Opusc. 14.

(5) « De se habet (anima) ut intelligatur. » Opusc. 14.

(6) « Et ideò oportet quod creatura corporalis à spirituali moveatur. » 1. q. 115, a. 1. «Proprium instrumentum virtutis motivæ est spiritus, ut dicit Philosophus. » 1. q. 76, a. 7 ad 1.

interne, cette notion de conscience qui atteste nos opérations, n'existerait pas, si elle ignorait la cause de cette connaissance (1). C'est là tout un système de philosophie. De sorte que la méthode expérimentale qui, appliquée à la seule partie variable, inconstante, multiple des objets, était trop grossière pour s'élever à la cause de toutes les causes, à la cause substantielle, à Dieu (2), appuyée sur cette faculté qu'Aristote place dans la pensée même, et que S. Thomas appelle *l'intellect actif* (3), c'est-à-dire fait de conscience, relève ce que le sensualisme avait renversé, et fournit à l'ontologie, c'est-à-dire à l'étude de nos connaissances objectives, une raison d'être.

De tout temps, la connaissance des choses générales a donné lieu aux idées, comme la connaissance des choses particulières donne lieu aux sensations. Avec l'observation interne, c'est-à-dire avec les faits sensibles, les faits volontaires et les faits rationnels, le saint Docteur est arrivé à des résultats dont l'importance égale la certitude. Le vrai est mis en rapport avec notre intelligence (4), le bon avec notre volonté (5).

(1) 1. p. q. 27, a. 1. V. le cours de phil., par M. Géruzez, p. 17.

(2) « Ista opinio (eorum qui imaginationem transcendere non valent) ex hoc videtur procedere, quod elevari non potest intellectus ad intuendum alium modum causandi quam istum qui convenit materialibus rebus. » Opusc. XV. c. 9. Voyez le cours d'hist. de la Philos. moderne, par M. V. Cousin (1816-1817), p. 351.

(3) Metaphys. l. 12. Voyez Opusc. II, ch. 83 : Il est nécessaire de supposer un intellect actif.

(4) « Illud verum est de eo quod intellectus dicit. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 49. V. les principes de logique, par le Bon de Reiffenberg, p. 191.

(5) « Voluntas habet pro objecto bonum secundum rationem boni. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 23.

L'un est l'être qui nous apparaît dans sa splendeur; l'autre plaît à l'appétit intellectuel et sollicite ses désirs. Le faux est opposé au vrai; l'étude de l'un conduit à l'étude de l'autre. Entrant profondément dans la pensée d'Aristote, S. Thomas pose le principe de contradiction, contrepoids salutaire qui retient les systèmes sur la pente glissante de l'hypothèse ([1]), et déploie l'analyse qui divise et subdivise, la synthèse qui classe et ordonne.

Lorsqu'il vient à interroger la raison sur elle-même, à lui demander la cause de cette autorité qui la caractérise, il établit que ce n'est pas nous qui la constituons; qu'elle est la même chez tous, en tant qu'elle se compose ou se sert des mêmes facultés. En constatant, distinguant, appréciant toutes les vérités naturelles, elle doit retrancher les erreurs de l'esprit et les passions qui troublent la vue distincte de nous-mêmes. De là un mot qui a cours dans toutes les langues et qui est vrai partout, l'aveuglement des passions. Elles agissent directement sur les sens, comme la colère, par exemple, qui les trouble, les bouleverse et opère sur eux un effet que l'on peut comparer à l'ivresse ([2]).

([1]) « Détruisez le sensualisme, vous ôtez à l'idéalisme la contradiction qui l'éclaire. » Cours de l'hist. de la Philos. (1829) par M. V. Cousin, tom. 1, p. 166. « Omnia duplicia, unum contrà unum.» Eccles. 42, 25.

([2]) « Undè et passionibus animæ, puta in irâ, formale est quod ex parte affectionis, scilicet quod sit appetitus vindictæ; materiale autem quod pertinet ad motum cordis, puta quod sit ascensio sanguinis circà cor. » Opusc. XXXIV. « Non ergò propter hoc aliquis vindictam appetit, quia sanguis circà cor accendatur, sed ex hoc aliquis est ad iram dispositus; irascitur autem ex appetitu vindictæ. » Opusc. XXXIV. Voyez les Passions, dans la Somme de S. Thomas, 1ª 2ªe, c. 3.

Le S. Docteur définit, à l'exemple du Stagyrite, les passions ([1]), les classe ([2]), établit leur différence ([3]), leur bonté, leur malice ([4]), et les ramène à des dispositions antérieures qu'il nomme appétits. Il en reconnaît de trois sortes : l'appétit naturel, qui n'a pas conscience de soi ; l'appétit sensitif, qui a son mobile externe dans les choses sensibles, et qui est concupiscible ou irascible ; l'appétit intellectuel, dont l'objet n'est appréciable qu'à la pensée. Ils sont réductibles à l'amour ([5]).

Plus on observe les mouvements de la nature humaine, les mystères de ses élévations ou de ses chutes, de ses prospérités ou de ses désastres, plus on se confirme dans cette conviction, à savoir que les questions qui concernent la vie des peuples comme la vie des hommes, n'ont d'autre cause que l'amour. Il n'y a pas une perversion, une blessure, une ruine, qui aient une autre source que le désordre dans l'amour.

Pour dompter les passions, il faut que l'intelligence soit active par rapport à elles, c'est-à-dire qu'elle puisse agir avec force et dégager l'âme des ombres qui l'enveloppent dans les jours d'obscurité. Un esprit pur acquiert des connaissances explicites, claires, réfléchies. Penser et avoir conscience de la pensée est un fait indivisible. S. Thomas substituait donc les croyances réelles aux connaissances verbales et attachait les vérités naturelles à la notion de l'intelligence ([6]). Un existant

([1]) Q. 22. ([2]) Q. 26. ([3]) 1ª 2ªe, q. 23. ([4]) Ibid., q. 24. ([5]) 1ª 2ªe, q. 25 ; q. 26. En ce qui concerne les passions, S. Thomas consulta Némésius.

([6]) « Verbum cum re dictâ per verbum convenientiam habet majo-

dont la raison est le phénomène, suppose un sujet de la pensée. Le S. Docteur donne à cette déduction la forme d'une démonstration géométrique (1). Il établit la certitude des vérités générales immédiatement évidentes (2), par lesquelles l'entendement est comme constitué ou informé (3); et en dehors de l'expérience, des vérités absolues, sans lesquelles il n'y a pas de science réelle.

La certitude morale réside dans le témoignage (4); celle de l'ordre physique dans les sens (5). Si donc la classification et la coordination des catégories d'Aristote laissent quelque chose à désirer, la classification et la coordination des facultés de l'âme par S. Thomas répond au développement progressif de l'intelligence. L'union des preuves de fait, de raison, d'expérience

rem in naturâ suâ, quum cum dicente, licet in dicente sit, in subjecto. » Opusc. XIV. V. le cours de Phil. de M. Géruzez, p. 43, etc.

(1) « Ens subjecum philosophiæ primæ. » Opusc. XLI, c. 3. « Intellectus verus in rerum quidditatibus percipiendis; in propositionibus per se notis, in quibus prædictum est in ratione subjecti, et ex solâ terminorum perceptione cognoscitur attribum contineri in subjecto, vel ei esse contrarium. » 1, q. 82, a. II. Post. l. I, lect. 6 et 19.

(2) « Prima principia per se sunt evidentia, ac proin scientificè demonstrari nequeunt. Arist. Analyt. post. l. 11, 19, n° 8.

(3) « Sicut res naturalis non deficit abesse quod sibi competit secundum suam formam, ità veritas cognoscitiva non deficit in cognoscendo respectu illius rei cujus similitudine informatur. » 1. q. 16, a. 2, et de Veritate, 1, a. 12.

(4) 2ª 2ªe, q. 10, a. 3. V. M. Charma, Rép. aux quest. de Phil., p. 42.

(5) « Sensus, circà sensibilia proprium, semper est verus. Sensibile proprium est quod ità sentitur uno sensu, ut non possit alio sensu sentiri; et circà hæc sensus non potest errare : sicut visus cognoscitivus coloris, etc. De Animâ, l. 11, c. 23.

et de témoignage, porte avec elle un faisceau de lumière.

En étudiant l'homme, qui est seul en possession de l'intelligible (1), S. Thomas ne négligeait pas les causes; il ne faisait pas abstraction du fond même de notre nature, du sujet propre de toutes nos facultés qu'il s'agissait de reconnaître, parce qu'il est la cause de tous les actes dont ces facultés ne sont que la généralisation (2). Locke fait abstraction des causes quand il emprunte moins à la réflexion qu'à la sensation. Il fallait qu'il fût conséquent avec lui-même, car ni la généralisation de l'expérience sensible ne donne le principe de causalité, ni aucune expérience sensible, l'idée particulière de cause.

Le S. Docteur doit à Aristote ce qu'il dit des facultés de l'âme (3), c'est-à-dire de la sensibilité (4), de l'intelligence (5), de la volonté et de son objet (6), de

(1) Arist. Metaphys. lib. 12, 7; Des substances intellect., S. Cont. Gent., l. 2.

(2) « Causatio alicujus causæ et virtus ejus tantò magis cognoscitur quantò plures et majores ejus effectus innotescunt. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 49.

(3) Anima, id est quo vivimus, et sentimus, et intelligimus primo. » Arist. de Animâ, l. II, c. 111. « Accipienda est ergo prima definitio animæ, quam Aristoteles in II de Animâ ponit, dicens, etc... Substantia enim est quæ secundum rationem, etc. » Opusc. XVI.

(4) Arist. de Animâ, l. II, c. 3; S. Cont. Gent., l. 2, c. 66.

(5) De Animâ, III, c. 5 et 8; Metaphys. l. 12, 7.

(6) « Voluntas in parte intellectivâ est, ut patet per philosophum. » (De Animâ, III, c. 9.) « Bonum enim intellectum est objectum voluntatis, ut patet in tertio de Animâ. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 120.

l'indépendance de la puissance spirituelle (1), du principe de nos connaissances (2), de nos jugements primitifs, logiques en acte, ontologiques en puissance (3), de l'induction pour arriver aux premiers principes (4), de l'imagination (5), de la mémoire (6), de l'amitié (7), de la recherche du bien (8), des progrès des lumières (9), et des bornes de l'esprit humain (10). Il pose les conditions essentielles de la science, c'est-à-dire les procédés intellectuels habiles à la produire, qui constituent ce

(1) « Non enim intellectus habet aliquod organum corporale, ut probatur in tertio de Animâ. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 120.

(2) « L'homme, dit Aristote, ne peut rien apprendre qu'en vertu de ce qu'il sait déjà. » Metaphys. l. 1, c. 7. Ailleurs il répète, « que toute doctrine et toute science rationnelle est fondée sur une connaissance antécédente....., que le syllogisme et l'induction n'appuient leur marche que sur ces sortes de nos connaissances; partant partout de principes posés comme nous. » Analyt. post. l. 1, c. 1, de Demonstr.

(3) Metaphys., l. IV, § III-VIII, et lib. XI § V; Logic. Categ. XIII; Hermen., c. VII et VIII; Analyt. post., l. I, c. III. Voyez aussi la critique de la raison pure, Logiq. transc. liv. II, sect. 1, et dans le 1er vol., l'Essai IV, p. 337. Leibnitz, Meditationes de cognitione, veritate et ideis.

(4) Analyt. sec. lib. II, c. XIX. Trad. de M. Barthelemy-Saint-Hilaire, 2e part. ch. V.

(5) S. Cont. Gent., passim. (6) Ibid. (7) 1a 2ae. q. 28, 1. (8) Ethic. VI, c. II.

(9) « Illi qui sequuntur semper inveniunt alia ab aliis quæ à prioribus inventa sunt, sicut dicitur in secundo Metaphys. (c. I); Ethic. I. c. 7

(10) « Les égarements de tous ceux qui ont voulu approfondir ce qui est impénétrable doivent nous apprendre à ne vouloir franchir les limites de notre nature. La vraie philosophie est de savoir s'arrêter où il faut, et de ne jamais marcher qu'avec un guide sûr. » Œuvr. complètes de Voltaire, tom. 25, p. 33. Philosophie générale.

qu'on appelle l'observation de l'âme par l'âme [1] et ramènent toutes les vérités naturelles sous les lois primordiales de la raison. Là est le centre, le terme et le point de départ de toute recherche scientifique.

S. Thomas distingue l'unité des lois sous la multiplicité des facultés dont l'exercice et le développement constituent la vie de l'âme ; il constate la variété des facultés ainsi que les actes qu'elles produisent, et s'approprie les idées d'Aristote avec une telle puissance, les traduit avec tant de force et de netteté, qu'elles semblent dans sa plume une seconde fois originales. Il établit aussi deux sortes de méthodes dialectiques, l'induction, c'est-à-dire le passage du particulier au général, et la déduction qui engendre la logique proprement dite [2].

Le S. Docteur distingue les vérités contingentes des vérités nécessaires, dans l'ordre métaphysique et dans l'ordre moral. L'intelligence n'est pas un reflet de la nature [3] ; la nature n'est pas un reflet de la pensée [4].

[1] « Homo enim per animam intelligit. » De Animâ, 4, c. 5; S. Cont. Gent., l. 2, c, 73. V. le cours de Phil. par M. Géruzez, p. 44.

[2] Topic., liv. 1, ch. 12. Trad. de M. Barthelemy-Saint-Hilaire. De la Logique d'Aristote, 2e part., ch. VI. « L'induction n'est pas une méthode nouvelle ; ce n'est pas à Bacon qu'elle appartient ; ce n'est pas même à Platon ; c'est à l'esprit humain lui-même. Cours de l'hist. de la Philos. (1829) par M. V. Cousin, tom. 1, p. 58.

[3] « Intellectum esse sine materiâ. » Opusc. 41. c. 4. S. Cont. Gent., l. I, c. 43 ; lib. 2, c. 40. Aristote accuse Anaxagore de n'avoir fait aucun usage raisonnable de la cause intelligente. Metaphys. l. I, c. 18.

[4] Voyez Opusc. 31 : De la nature de la matière. Kant, à l'exemple d'Aristote, applique les lois intellectuelles à la nature.

C'est-à-dire que les lois de l'esprit humain, prises en elles-mêmes, sont séparées d'avec ces mêmes lois appliquées à la nature. En d'autres termes, l'homme a la faculté de dépasser par son intuition le champ de la connaissance expérimentale. Cette antithèse laisse une trace ineffaçable dans les œuvres d'Aristote et de saint Thomas, comme plus tard dans la philosophie de Kant. L'intelligence ne se réalise en acte que moyennant un objet qu'elle suppose et qui est pensé, compris, connu (1). Le S. Docteur n'agrandit donc pas, comme le philosophe de Kœnisgberg, l'abîme qui sépare notre esprit de l'essence des choses (2). Il repousse toutes les opinions extrêmes, mais ne détruit pas ce qu'elles peuvent contenir de vérité. Otez la sensation, l'homme ne saurait pas qu'il y a quelque chose en dehors de lui; sans la faculté de nous connaître nous-mêmes, et de nous maintenir par-là dans un rapport constant avec l'intelligence absolue (3), nous ne pourrions pas suivre les lois dans leurs conséquences et les rapporter à leur premier et dernier principe. Les faits déclarent, comme la raison, que le métaphysicien est avant le moraliste,

(1) « Invenitur aliquod objectum sensus in rerum naturâ. S. Cont. Gent., l. 1, c. 20. Les sens, c'est le subjectif; les organes sont objectifs.

(2) « Dès l'introduction de la critique de la raison pure, à peine Kant a-t-il constaté en nous une faculté de connaître capable de produire les connaissances que nous venons d'énumérer; dès ce premier pas il se hâte de nous avertir que tout cela se passe dans l'esprit, dans la raison, dans le sujet; qu'il faut bien se garder d'y voir une réalité objective. » Philos. de Kant, par M. V. Cousin.

(3) « Est etiam intelligibilis et ipse, et intelligibilia cuncta. » De Animâ, III, c. 4. Voyez ce que S. Thomas dit de l'esprit et des idées, S. Cont. Gent., l. 2, c. 40. Ibid., c. 57.

et le moraliste avant les historiens. Ainsi, le développement des diverses parties de la philosophie suit le même ordre qui les lie dans la vérité des choses. S. Thomas s'appuie de cette autorité et croit, comme Aristote, que la science et l'intelligence sont éternellement vraies, qu'il n'y rien de supérieur à la science que l'entendement lui-même (1). Ce sentiment élevé, ce souffle généreux, tout cela doit inspirer à la philosophie moderne le plus grand respect, la plus vive sympathie.

Mais si l'intelligence n'a rien de commun avec la substance étendue et avec la figure, c'est-à-dire avec les principes contingents, la vérité est très naturelle à l'organe de l'intellect. La grâce elle-même, la venue de ces soudaines illuminations, de ces mouvements secrets, de ces impressions immédiates, qui surprennent notre esprit et notre cœur, n'est pas contre la nature, ou n'ayant aucun rapport secret, intime avec la nature de l'homme (2). Nous n'assistons pas, il est vrai, à un

(1) Analyt. sec. liv. II, ch. XIX. Traduct. de M. Barthelemy-Saint-Hilaire, 2e part. ch. V.

(2) Si Dieu agissait toujours, dit Nicole d'une manière miraculeuse, on serait forcé de le reconnaître en tout, et cette évidence ne serait conforme ni à sa justice, ni à sa miséricorde..... C'est pourquoi il ne donne ordinairement ses plus grandes grâces que par une suite de moyens tout humains et tout ordinaires....., et c'est sur cet ordre de la grâce et sur cette suite de moyens que sont établies toutes les règles et tous les avis spirituels que les saints inspirés de Dieu ont donnés à ceux qu'ils ont conduits dans ses voies..... C'est pourquoi ils nous prescrivent des pratiques comme pourraient le faire des philosophes. Ils veulent que nons tenions toujours notre esprit occupé de pensées saintes ; que nous nous appliquions sans cesse à la lecture, à la méditation de la parole de Dieu, etc. Ce n'est pas qu'ils sussent parfaitement que Dieu nous peut donner ses grandes grâces sans nous faire passer par ces exercices ; mais ils savaient en même temps

ordre mystérieux, comme nous assistons par la science à l'ordre de la nature; le plus sage est donc de dire avec l'Apôtre devant un mystère de la pensée divine : ô profondeur, *ô altitudo*; mais cette profondeur, c'est de la sagesse, car l'Apôtre ne dit pas seulement profondeur, il dit profondeur de la science. Ce n'est donc pas quelque chose qui implique contradiction.

Dans l'ordre moral, S. Thomas distingue l'amour de concupiscence et l'amour d'amitié ou de bienveillance (1). Il signale les causes de l'amour et ses effets, les éclaire l'un par l'autre (2), et ne confond jamais les erreurs de l'esprit et les vices des hommes. La loi de la vérité nous oblige de la répandre (3); celle du devoir d'aborder franchement et courageusement les passions mauvaises, de les combattre avec un glaive de feu et de les vaincre (4). En plaçant la science morale sur sa base, c'est-à-dire sur la connaissance du devoir en tant que devoir (5), le S. Docteur considère aussi

que l'ordre commun de la Providence est de ne nous les accorder qu'en suite de ces exercices et par ces exercices. » Essais de Morale, 3e vol. Voyez aussi Mallebranche, dans les Méditations chrétiennes; la magnifique argumentation de S. Thomas sur ce sujet; la raison philosophique et la raison catholique, par le T. R. P. Ventura, p. 294.

(1) Q. 28. (2) Q. 27 ; q. 28. V. M. Damiron, morale, p. 296, etc.

(3) « Quis ignorat cum quantâ veritatis ignorantiâ, homo in hanc vitam veniat, ut si vivere dimittatur ut velit, in omnia vel in multa facinorum et flagitiorum genera perveniat? » Opusc. De Erudit. Princ., l. 5, c. 1.

(4) Seneca : Recte putandus est fortior qui cupiditates quam qui hostes vicerit. » Ib , l. 3, c, 10.

(5) V. S. p. 1, q. 18, art. 5. V. M. Damiron, Morale du devoir, p. 296.

nos facultés intellectuelles sous tous leurs aspects et pénètre dans le cœur de chaque système. Le pouvoir de comprendre se produisant sous plusieurs formes, il y a la double question d'un être, l'une qui demeure dans la science du subjectif (1), l'autre qui passe dans son objet, c'est-à-dire qui conclue de la pensée à des existences réelles, en d'autres termes à l'ontologie (2).

S. Thomas explique, comme Albert-le-Grand, les questions psychologiques par la pensée qui se replie sur elle-même, et qui se plonge jusque dans l'infini (3). Si nous étions capables de remonter plus haut, dit M. Royer-Collard, nous saurions tout. La vraie grandeur vient de la pensée (4); toute fécondité lui appartient. L'idéal de l'homme est ce qu'il est en puissance de devenir; mais si penser fournit une base large à l'esprit humain, aimer, prier de tous ses vœux et de toutes ses espérances, de toutes les forces de son cœur, être porté au bien et y aspirer, est une chose plus excellente encore, et qui est plus près de l'œuvre et de la vertu. Prier et penser, au surplus, loin de se repousser,

(1) « Actio autem animæ non est ab extra. » Opusc. 14. « In ipsâ animâ formatur, et non extra, ideò erit in animâ ut in subjecto. » Ib.

(2) Cum objectum sit extrà in suâ naturâ. » Ib.

(3) Voyez Albert, Summa de Creaturis, de Animâ, l. 1, c. 2. » Intellectus noster intelligendo aliquid in infinitum extenditur. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 43. L'entendement est donc la région des vérités éternelles. Cette idée de Platon subsiste sous des noms différents dans la philosophie moderne.

(4) Sous le nom de pensée, il faut comprendre tout ce qui est tellement en nous que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes et en avons une connaissance intérieure. » Essais de Philosophie, par M. Ch. de Rémusat, tom. 1, p. 113.

s'appellent; dans l'idéal, ils en sont deux éléments invariablement unis entre eux. Ainsi la vie de Dieu n'est pas plus de penser sans aimer que d'aimer sans penser, elle est d'aimer et de penser dans la plus pure harmonie; et le S. Docteur cultive en même proportion et l'esprit et le cœur (1).

Il achève l'étude des facultés intellectuelles par celle des existences réelles externes. Et si nous communiquons avec la nature par un certain milieu, les phénomènes qui se passent en elle, à l'occasion du monde et des organes, n'ont avec ceux-ci aucun rapport d'essence et d'identité. Il n'y a ou il ne paraît d'unité et d'identité et à plus forte raison d'intelligence, d'affection et de liberté ou d'activité que dans le monde de la pensée.

Le saint Docteur ne juge donc pas des idées de l'entendement d'après les fantômes de l'imagination; l'existence personnelle, l'être que nous sommes, ne tombe pas sous les yeux de la conscience et de la mémoire; il n'y tombe que les opérations par lesquelles cet être se manifeste. L'intelligence, c'est-à-dire l'activité que S. Thomas a définie, puise à la source de toute lumière, élabore et combine les perceptions reçues, les élève à l'état de notions et combine les notions elles-mêmes (2). Ces notions sont indépendantes de l'idée que nous en possédons.

(1) Voyez Opusc. 19, ch. 11 : Est-il permis à un religieux d'instruire?

(2) « Intellectus non decipitur in cognoscendo quod quid est.» S. Cont., Gent., l. 1, c. 61 « Intellectus agens nihil aliud est, nisi participatio intellectualis luminis, quod anima humana habet à fonte totius luminis,

S. Thomas donne une définition magnifique de la vérité. Elle est, dit-il, une équation entre l'affirmation et son objet (1). On ne trouve ni chez Platon ni chez Aristote une si profonde analyse de la vérité. Le saint Docteur a soin de nous avertir qu'il ne s'agit *d'équation* qu'entre ce *qu'on dit de la chose et ce qui est dans la chose* ; mais qu'à l'égard de l'opération spirituelle qui affirme, elle n'admet aucune équation, parce qu'elle est au-dessus de tout et ne ressemble à rien, de manière qu'il ne peut y avoir aucun rapport, aucune analogie, aucune équation entre la chose comprise et l'opération qui comprend (2). Il n'est donc pas nécessaire que les idées ressemblent aux objets (3). Dans cette conformité qui s'appelle vérité, le S. Docteur considère quatre choses, la chose telle qu'elle est conçue ou telle qu'elle est objectivement dans l'intellect, l'intellect qui le conçoit et l'acte de l'intellection qui est subjectivement dans l'intellect avant d'être dans sa nature. Il observe que la vérité se trouve dans la chose telle qu'elle est conçue ou telle qu'elle est

nempè Deo. » 1, p. q. 79, a. 4. M. Auguste Comte regarde comme une pure illusion la contemplation de l'esprit par lui-même. Voyez le Cours de philosophie positive, 1re leçon, tom. 1er.

(1) « Veritas est adæquatio rei ad intellectum. » Opusc. 47, c. 4, tr. 9.

(2) « Undè in hoc consistit veritas, quod res apprehenditur ab intellectu sicut est in rerum naturâ,.... quando intellectus intelligit rem sic esse sicut est in rerum naturâ, vel non esse sicut non est, talis conformitas dicitur veritas. » Ibid. « Veritas, quæ est conformitas utriusque, scilicet rei, ut intellecta est, et rei in suâ naturâ. » Opusc. 47, c. 5, tract. 9.

(3) « Ubi nota, quod sicut dictum est veritas est relatio rationis, entia autem rationis nusquam sunt subjective, nisi largo modo intelligatur, secundum illud cui ratio attribuitur talem respectum rationis, habet ergo veritas esse objective. » Ibid.

objectivement dans l'intellect avant d'être dans l'intellect, ou dans l'acte de l'intellection ou dans la chose telle qu'elle est dans sa nature (1).

Le spiritualisme n'a donc pas été sans éclat au moyen-âge (2); les mots sacrés qui semblaient bannis vers le commencement de ce siècle, étaient alors en honneur. Les caractères actuels des connaissances humaines dans l'intelligence développée se trouvent dans la philosophie du S. Docteur. Il rappelle les intelligences à un ensemble de principes, qui sont comme le nerf de la raison (3); il réfute Empédocle et Averrhoès par Aristote (4), se place à un point de vue élevé, d'où il peut apercevoir d'un coup-d'œil les opinions évidemment fausses qu'il faut abandonner à jamais et chasser de la discussion, et éclaircit le mystère de la communication des esprits avec les corps (5). De là les arguments de S. Thomas sur l'entité qui se retrouve dans

(1) « In tali conformitate quæ veritas dicitur, est considerare quatuor, scilicet rem ut est intellecta; seu ut est in intellectu objective, et ipsum intellectum, etc. » Opusc. 47, c. 4 et 5, tract. 9.

(2) M. Ernest Renan regarde le moyen-âge comme une admirable source de poésie. De l'influence spiritualiste de M. V. Cousin à propos de ses souvenirs, par M. Ernest Renan, de l'Institut.

(3) Opusc. 16. L'esprit est donc la plus élevée des forces à nous connues.

(4) De animâ, 1, c. 5. « Hoc autem induxit (Aristoteles) ad excludendum opinionem Empedoclis et aliorum antiquorum, qui posuerunt quod cognoscens est de naturâ cogniti. » Opusc. 16.

(5) « D'où vient l'extravagance de nier le monde extérieur? D'abord, de la prétention de tout expliquer, poussée jusqu'à la fureur; ensuite de la prétention de tout expliquer avec un seul principe: enfin, de l'adoption de la conscience pour principe unique. » Cours d'hist. de la Philos. moderne (1816-1317), par M. V. Cousin, p. 11.

l'idée comme dans l'objet qu'elle représente, c'est-à-dire qu'elle rend présente dans la conscience, sur cette réalité que l'objet communique à l'idée, sur la réalité éminente ou formelle, sur la réalité objective, qui est d'autant plus grande dans l'idée qu'il y a plus de généralité dans l'objet ([1]).

Ce qui s'observe en nous, et ce qui est observé hors de nous, ne sont pas une seule et même chose. Toutes les pages des œuvres philosophiques du S. Docteur mettent en lumière l'extériorité d'un monde distinct de nous-mêmes et de nos pensées ([2]). Il arrive donc à l'idée de sa propre existence, à la connaissance de l'âme, résultant de l'explication du principe des substances, et voit en Dieu l'idée archétype de la création ([3]). En recherchant la valeur des notions, S. Thomas s'accorde avec les plus grands, les plus nobles, les

([1]) Cette théorie est aussi celle de Descartes. S. Thomas ne refuse jamais d'une manière absolue toute existence au genre. Aristote lui-même, bien que disposé à ne reconnaître en général d'existence substantielle qu'à l'individu, ne le fait pas. On lit dans le livre III, ch. 1, de sa Métaphysique : « Le genre est plutôt la substance que les espèces et l'universel que le particulier. » — « Nous avons vu que ni l'universel ni le genre n'étaient des substances. » — « Il est donc évident que la matière est une substance. »

([2]) « Aliud enim est hoc à quo accipitur species, scilicet res ipsa, et aliud ad quod terminatur actio intellectus, scilicet similitudo rei formatæ ab intellectu. » Opusc. 14. « Impossibile est intellectum facere rem extra, à quâ speciem trahit. » Ibid.

([3]) « Per sigillationem divini luminis, in nobis omnia demonstrantur. » 1ª q. 84, a. 5. « Quælibet mens quidquid per certitudinem cognoscit in his principibus intuetur, secundum quæ de omnibus judicatur. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 47. » La doctrine des idées, dit Euler, est de la dernière importance pour approfondir la source des connaissances. » Lettre 30.

plus vertueux génies. Quelle que soit d'ailleurs l'origine des idées, elles sont inséparables de l'esprit humain (1), c'est-à-dire accessibles au pâtre comme à Bossuet. « J'irai plus loin, s'écrie M. de Rémusat, et je dirai que dès que l'on a ces notions (et on les a dès-là qu'on est homme), que dès qu'on les conçoit (et on peut les concevoir dès qu'on les a), comme on les voit ou les suppose sans cesse réalisées dans le fini, on est capable de les concevoir dans l'infini, c'est-à-dire absolues ; ainsi on s'élève à l'idée de l'existence du bien, de la cause suprême. Cette idée est possible, et non-seulement possible, mais il ne l'est pas qu'elle manque de s'introduire dans l'esprit. Il est plus difficile de se figurer l'homme dépouillé de cette idée que privé de de tel ou tel de ses sens. L'existence de cette idée et, en général, des notions nécessaires est aussi irréfragable pour le moins, que le mieux prouvé des phénomènes dont s'occupe la physique (2).

Mais nous ne jouissons pas d'une vision directe de notre archétype infini, de notre modèle idéal (3); S. Thomas contemple donc, comme S. Augustin, le vrai dans son principe éternel (4). Les idées d'unité,

(1) « Intelligimus enim res universaliter et immaterialiter. Modus autem intelligendi speciebus intelligibilibus, quibus intelligimus, necesse est, quod respondeat. » Opusc. II, c. 83.

(2) Essais de philosophie, tom. I, p. 79.

(3) « Il faut en prendre son parti : jamais l'homme ne pourra comprendre la substance infinie.» Du Vrai, du Beau et du Bien, par M. V. Cousin, p. 101. « Distinguitur quod est notum per se simpliciter et quod qui ad nos. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 11.

(4) « Hunc sensum confirmant verba Augustini (Sollil. 1, 8).» S. Cont. Gent., l. 3, c. 47.

d'infini, de nécessaire, de beau, de juste, de saint, etc., qui distinguent la philosophie platonicienne, que le chef de l'académie avait si bien discernées et arrachées à la sensation, mais sans les compter ni les énumérer toutes, le S. Docteur les a, comme Aristote, étudiées séparément, successivement épuisées, et réduites à leurs éléments les plus simples. Il serait même permis de dire que les idées qui sont la clé de voûte de l'édifice académicien (1), touchent de près aux formes péripatéticiennes. Qui ne sait, en effet, que ces deux sortes d'idées se corrigent réciproquement (2). L'ἰδέα, dans ces dialogues, où elle est magnifiquement célébrée, prend souvent le nom d'Εἶδος ; elle devient *forma* en se traduisant en latin (3). L'Εἶδος est donc la condition de toute connaissance régulière, c'est-à-dire que c'est avec nous-mêmes et les facultés dont nous sommes doués que nous rentrons dans les limites de l'humanité et de la nature (4).

(1) « Posuit autem Plato formas rerum per se subsistere à materiâ separatas, quas ideas vocabat. » 1. q. 84, a. 5.

(2) « Lorsque je dis que quelque idée est née avec nous ou qu'elle est naturellement empreinte en nos âmes...., j'entends seulement que nous avons en nous-mêmes la faculté de la produire. » Descartes, Réponses aux troisièmes objections, tom. 1, p. 492.

(3) « Idea græcè, latinè forma dicitur. Forma autem alicujus rei præter ipsam existens, ad duo esse potest, vel ut sit exemplar ejus, cujus dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod forma cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. » 1. q. 15, a. 1.

(4) « Intellectus est potens operari per seipsum. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 74. « Si la vérité n'était pas en nous, à quoi reconnaîtrions-nous la vérité hors de nous? Nouvelle démonstration évangélique, par le P. Deschamps, p. 119.

Il y a plus : nous ne pouvons nous faire aucune idée ni de la cause première ni de la substance infinie, si nous n'avons pas une idée de ce que c'est qu'une cause et une substance ; et cette idée, rien ne peut d'abord nous la donner que l'esprit humain. C'est dans le sentiment de notre activité volontaire et libre que nous puisons les notions de substance et de cause. Passez en revue toutes les sciences, dirai-je avec un philosophe moderne, et cherchez s'il en est une qui se compose entièrement de données sensibles, ou qui doive à celles qu'elle contient toute sa solidité, s'il en est une qui n'ajoute pas à ce qui se voit, ce qui se comprend. L'étude de la nature humaine est donc la base de toute connaissance (1) ; elle intéresse les générations qui se contentent d'histoire sans vues philosophiques, comme celles qui demandent la vigueur, la vivacité, le mouvement. On ne peut pas rejeter les idées nécessaires, ni le droit de penser à ces idées.

S. Thomas est d'accord avec Platon, quand celui-ci établit avec force et développement l'existence des vérités immédiatement révélées par la raison (2) ; mais s'il y a, dans le S. Docteur, l'empreinte du chef de l'A-

(1) «Prima est consideratio de creaturis, et ultima de Deo.» S. Cont. Gent., II, c. 4. V. Cf. in lib. Bœtii de Trinitate.

(2) «Leibnitz accorde une confiance absolue aux notions nécessaires qui ne procèdent d'aucun antécédent logique. C'est la connaissance résultant des faits primitifs que Jacôbi a célébrée sous le nom d'intuition de la raison. Les notions *à priori* de Kant sont aussi des principes antérieurs à toute déduction. Schelling a également admis un savoir immédiat, indépendant de toutes les vérités dérivées. Hégel ne le nie pas, quoiqu'il ne voie dans ce savoir primitif que le début, et pour ainsi dire le crépuscule de la science.» Essais de Philosophie, par M. de Rémusat, tom. I, page 248.

cadémie, les idées d'Aristote s'épanouissent dans la définition des substances séparées (1), dans la cause des vertus et des vices qui intéressent la société (2), dans la division des vertus en intellectuelles et morales (3). Entre la philosophie du Stagyrite et celle de l'Ange de l'école, il y a donc des rapports nombreux, non pas seulement juxtà-posés, mais unis pour former un tout rationnel et systématique. On voit dans S. Thomas, comme dans Aristote, la même marche, la même forme de discussion critique, la même manière d'exposer les questions, de les développer, de les résoudre. La théorie du S. Docteur est donc celle du Stagyrite ; c'est souvent même de l'Aristote pur; mais S. Thomas y ajoute son mode d'exposition, son grand art de distinguer et de diviser, et cette raison sévère qui n'admet rien qu'après l'avoir discuté. Il sait déjà, et semble dire qu'un vrai philosophe ne suit en réalité qu'un maître, l'évidence (4). S'il admet dans la science humaine une autre autorité que celle de la raison, c'est qu'il y arrive par la raison, de telle sorte que c'est toujours la raison qui gouverne cette science et la domine. Ce serait donc trahir un singulier oubli des conditions et de la nature même de la philosophie que de s'élever contre l'envahissement de la raison dans l'étude de l'esprit humain; car il n'y a pas une autre philosophie que

(1) Metaphys. 12. C. 8; Opusc. 15.

(2) «Virtutes publicæ et vitia non sunt nobis à naturâ, sed ex assuetudine, ut probat philosophus.» (Ethic. 11, c. 1.) S. Cont. Gent., l. 3., c. 85.

(3) Ethic. 1., c. 15. V. 1ª 2ªᵉ, q. 61, art. 3.

(4) Revue des cours publics, 3 Août 1856, p. 69. Les facultés de l'âme, selon S. Thomas, par M. Ch. Lévêque.

celle qui consiste à prendre la raison et la raison seule pour guide (1).

Après avoir vu S. Thomas appliquant son travail et son savoir à consolider simplement l'édifice philosophique construit par Platon et par Aristote et en fortifier les bases, il importe de connaître celles qu'il y a ajoutées. Le plus beau titre de gloire du S. Docteur et son caractère le plus saillant, c'est d'établir deux ordres de pensées distinctes, de les faire rayonner de la plus splendide lumière (2). S. Thomas en concluait l'alliance de la science et de la foi que S. Justin avait scellée de son sang, que S. Augustin avait accueillie (3), et que l'Église appelle de tous ses vœux (4). Cette dé-

(1) «La raison nous semble enseigner beaucoup plus de choses que les rationalistes ne le prétendent, et nous croyons la nature humaine douée par le créateur de prérogatives beaucoup plus élevées que celles dont ils la gratifient.» L'*Univers*, 6 Février 1858. «L'Église, dans ses plus illustres représentans, n'a jamais contesté à la raison naturelle son pouvoir et ses droits. De tout temps elle a reconnu que la saine raison, même sans le concours de la révélation, peut connaître avec une entière certitude les vérités de son ordre et de sa sphère, je veux dire de l'ordre et de la sphère naturels, et la grande philosophie veut même que l'on considère ces vérités comme des préambules nécessaires de la foi.» Études morales sur le temps présent, par E. Caro, Prof. à la faculté de Douai, p. XXXI.

(2) Si Rousseau ne put accorder la raison avec la foi, comme Locke et comme Kant, c'est qu'il n'avait pas le bon sens du premier, ni la profondeur du second. J. J. Rousseau, par M. Lerminier.

(3) «Il y a deux ordres de vérités: les unes de foi, reçues et admises d'autorité; les autres de raison, vues et aperçues par elle, au sein de la méditation et de la réflexion: Distribuitur inter auctoritatem et rationem.» S. Augustinus.

(4) «Sic enim creditur et docetur quod est humanæ salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiæ studium, et aliam religionem.» S. Augustinus.

duction subsiste indépendamment de cet esprit incrédule et sceptique que le XIXme siécle prend quelquefois pour le triomphe de la raison(1). Mais le domaine de la spéculation, si vaste qu'il soit, a des limites, au-delà desquelles les plus grands esprits s'égarent dans un monde d'hypothèses et de chimères. Une philosophie qui ne se rasseoit donc pas dans l'ordre légitime, ne peut s'accorder avec l'esprit général d'aucune époque.

Le sens commun contient tous les élémens de la raison ; le principe de cette lumière qui nous éclaire, c'est Dieu ; mais nous ne le savons qu'en vertu de la faculté de connaître (2). Que n'arrivons-nous donc au rapprochement de toutes les vérités, à l'unanimité de toutes les certitudes (3) ! Si l'unité était établie dans les sciences, « alors se formerait entre tous les ordres de la pensée cette harmonie idéale, ce concert sublime, rêve des plus beaux génies, tendance spontanée des grands siècles, ambition suprême de l'esprit humain. Alors Dieu apparaîtrait plus visible dans la magnifique unité de son œuvre ; on verrait toutes les routes du génie de l'histoire monter jusqu'à son auteur (4).»

L'Ange de l'école refusait de se laisser éblouir par

(1) Essais de Philosophie, par M. Ch. de Rémusat, tom. 1, p. 180.

(2) »Per lumen naturale intellectus redditur certus de his quæ lumine illo cognoscit.« S. Cont. Gent., l. 3. c. 154. «Deus rationis enim principium.» Opusc. 17, l. 9.

(3) «De his quæ supernaturali lumine apprehendit certitudinem habet sicut de his quæ lumine naturali cognoscit.» S. Cont. Gent., l. 3., c. 154.

(4) Le P. Gratry et l'avenir de la Philosophie chrétienne, par le Vicomte de Meaux, dans le *Correspondant*. V. Pompée, par Corneille, v. 115 et s.

une seule face des choses, si brillante qu'elle fût; il observait les détails sans perdre de vue l'ensemble (1), et ne s'engageait dans aucun chemin sans l'avoir mesuré tout entier, sans avoir bien reconnu son point de départ, sa portée, son issue (2). Cette impartialité supérieure préside toujours aux méditations de S. Thomas; elle se fonde sur la légitimité des moyens de connaître. Par les sens, la nature extérieure s'introduit et se réfléchit dans la conscience. L'esprit, c'est-à-dire la substance qui pense, connaît parce qu'il est doué de la vertu de comprendre ou d'entendre (3); et, s'il est impossible à l'intelligence de supposer le développement des applications avant celui des principes, la première condition de la psychologie est qu'elle reproduise tous les faits de conscience (4), sans quoi les lacunes des prémisses psychologiques se retrouveront dans les conclusions ontologiques, et plus tard dans les vues historiques. Il en est ainsi dans la morale et dans l'histoire de la philosophie. Le principe de nos actions, dit

(1) On ne peut donc point pas passer par-dessus la scolastique, quand il s'agit de méthode et de synthèse.

(2) «Quamdiu ergò intellectus ratiocinando discurrit, huc illucque jactatur, necdum formatio perfecta est, nisi quando ipsam rationem rei perfectæ conceperit.» Opusc. 13.

(3) «Ex hoc autem quod substantia aliqua est intellectualis, comprehensiva est.» S. Cont. Gent., l. 2., c. 98. Dans la question des rapports de la foi et de la raison, le P. Guéranger «montre le peu de sympathie que lui inspire le système qui refuse toute valeur à la raison humaine, jusqu'à ce que la foi l'ait éclairée, et confond ainsi l'ordre naturel avec l'ordre surnaturel.» *L'Univers*, 30 Janvier 1858.

(4) «Anima determinatur per suas partes..... sensitivo, et intellectivo..... et quod hæc omnia contingit in uno et eodem invenire, sicut in homine.» Opusc. 16.

S. Thomas, est la raison ; mais il faut à celle-ci le concours des facultés de l'âme [1].

Ce n'est donc pas uniquement par l'intelligence que nous pénétrons dans la partie supérieure à nos connaissances expérimentales et à nos déductions logiques ; à côté des principes suprêmes que possède la raison, qu'elle applique avec force, mais auxquels cependant elle ne parvient pas à tout soumettre, parce qu'ils semblent échapper à la science, il y a la volonté [2], la sensibilité, la pensée [3], et mille mouvements de notre âme, qui ne se laissent pas aisément mesurer au calcul philosophique. « C'est Descartes qui jeta la philosophie moderne dans une direction sceptique, en attribuant à la conscience l'autorité suprême. L'impulsion une fois donnée par la main puissante de Descartes, tout fut entraîné et suivi sans retour ; l'unité systématique devint la chimère universelle, et la conscience fut mise en possession de créer le monde avec la raison pour seul instrument [4]. »

La physique dont se sert Aristote pour arriver à l'existence de Dieu par le mouvement, le S. Docteur l'adopte, mais non sans restriction aucune. Il voit non-seulement la cause première partout et toujours présente, mais

(1) 1ª 2ᵉ. q. 54., 2. V. le Traité de l'âme, par Albert.

(2) « De his quæ ad partem intellectivam pertinent, puta intellectus et voluntas. » Opusc. 16. V. les Opuscul. psych. d'Aristote.

(3) « Ratione autem quod alteræ sint (potentiæ animæ) ad invicem manifestum est. Sensitivo enim alterum esse et opinativè manifestum est. » Opusc. 16.

(4) Cours d'histoire de la Philosophie moderne (1816-4817), par M. V. Cousin, p. 11. V. les Essais de Philos., par M. de Rémusat.

aussi la justice et l'amour. C'est ce que ne nous apprend pas le Stagyrite; le Dieu qu'il nous révèle peut bien être celui du géomètre et du physicien, c'est-à-dire la conception de l'être infini, mais il n'est pas celui du philosophe chrétien ([1]).

Les lacunes et les erreurs d'une pensée qui se pense elle-même éternellement, autour de laquelle gravitent le ciel et la terre, se trahissent sans peine dans Aristote ([2]); elles supposent l'éternité de la matière, et ne laissent au premier moteur ni liberté, ni personnalité ([3]). S. Thomas réfute cette erreur ([4]). Il appelle essence ou nature le principe suprême, employant ainsi avec intelligence la langue de la science contemporaine. Aristote ne place point la notion de cause à sa place ([5]); en érigeant la nature divine en cause universelle, à laquelle toutes les autres existences sont

([1]) « Christi philosophus. » Malt. Paris, p. 63, ed. 1640. Henr. Hunting. D. Bouquet, tom. XIII, p. 34.

([2]) Metaphys. 12; Phys., l. 8. V. S. Cont. Gent., l. 2, c. 32.

([3]) Brucker, Hist. critic., in Aristot.; Cicero de Naturâ Deorum, 1, 13. « Les scolastiques combattaient Aristote au sujet de l'éternité du monde, de la nécessité où est Dieu d'opèrer, de l'impossibilité de la création, et sur d'autres points de la même gravité, dans lesquels Aristote s'est trompé, à cause de la faiblesse de la vue de l'homme en présence des abîmes de la lumière divine. » Pallavicini, Hist. du concile de Trente, tom. II, liv. 4.

([4]) « S. Thomas avait naturellement plus de tendance vers les idées platoniciennes que de sympathie pour les idées péripatéticiennes, et s'il accorde plus d'autorité au philosophe de Stagyre, il faut moins l'en accuser que le temps où il a vécu..... Mais il n'a pas admis sans contrôle le torrent de l'opinion, ni répété sans réserve les principes ontologiques. » Théologie de S. Thomas, par l'abbé G. Malé, tom. I, p. 16.

([5]) Analyt. post., 1, 13; et 11, 8, 9, 10 et 11. Metaphys., v. 2; Phys. 11, 3. V. le Comment. de S. Thomas sur le livre des Causes.

subordonnées, S. Thomas rétablit le vrai sens de la cause productrice et verse ainsi des lumières à travers toute la philosophie (1).

On rencontre, il est vrai, dans le Stagyrite, un Dieu veillant sur les êtres supérieurs, mais non pas sur tous les êtres inférieurs (2); le S. Docteur corrige cette idée, la redresse, pour ainsi dire, sans efforts et représente cette éternelle et infinie Providence que le genre humain adore, dont la toute-puissance égale la sagesse, embrassant dans ses conseils tous les hommes et tous les lieux (3).

S. Thomas donne une forme populaire aux grandes vérités de l'ordre moral. Il s'éloigne de l'Esthétique d'Aristote qui est à moitié empirique, et de sa définition de l'immortalité de l'âme, réduite par le Stagyrite au principe d'intelligence qui en était la partie principale (4); de Platon, quant au mode de l'union de

(1) « Utuntur ratione Aristotelis in VI Metaphys. probantis quod si omnem effectum ponamus habere causam per se, et quod causa posita necesse sit effectum poni, sequeretur quod omnia futura ex necessitate contingerent, etc.; Opusc. 15, c. 13.

(2) « Ponit enim (Aristoteles) unum bonum separatum omnibus providentem, ità scilicet, quod superiores rerum perfectæ providentiæ ordinem consequuntur....., inferiores enim entium, qui minus perfectè prodentiæ ordinem recipere possunt, multis defectibus subjacent. » Opusc. 15, c. 3.

(3) Voyez Opusc. II, ch. 133 : Dieu étend sa Providence aux choses particulières. « Ut sic consideremus, Deum in suâ æternitate fluxum temporis cognoscere, sicut qui in altitudine speculæ constitutus, totum transitum viatorum simul intuetur. » Ibid.

(4) « Dicit Aristoteles in pluribus locis, intellectum esse perpetuum et incorruptibilem. » Opusc. 16. En se prononçant pour l'immortalité du principe intellectuel, on peut douter qu'il lui accorde l'immortalité avec

l'âme avec le corps, et cite, à cet égard, l'autorité de Plotin et de S. Grégoire de Nysse (1). Dans la science de l'homme, c'est-à-dire dans la partie générale de la philosophie, le S. Docteur trouve, outre l'existence, un fait qui se mêle sans doute à la sensation, mais qui n'est pas explicable par elle, qui a des conditions organiques, mais qui est distinct et même indépendant de l'organisme, à savoir l'activité (2). Cette activité personnelle, c'est-à-dire cette condition nécessaire de l'acception du moi, qui est spontanée ou réfléchie, saint Thomas la discerne de tout ce qui n'est pas elle; il remonte à sa source ; il la suit dans ses développements; il lui restitue son rang dans la vie intellectuelle, et la porte à cette hauteur dont les noms de Descartes, de Leibnitz mesurent les divers degrés (3).

La vie n'est bien à nous qu'autant que l'action nous appartienne, et que nous nous l'approprions par la

la permanence de la mémoire et de la conscience. » De Animâ, 11, 2-6 ; III, 2 seq. « S'il ne restait d'Aristote que sa Métaphysique et son traité de l'âme, nous hésiterions à le ranger parmi les sages qui ont véritablement honoré l'esprit humain. » M. l'abbé Maret, Philos. et Religion (1856), p. 76.

(1) «Plato posuit animam non uniri corpori ut formam, sed magis ut motorem et rectorem, ut patet per Plotinum et Gregorium Nyssenum. » Opusc. 16.

(2) « Actio est propriè actualis virtutis. » 1a 2ae, q. 54, a. 1. « Vis motiva, quâ moventur membra ad exsequendum imperium voluntatis; undè hæc vis à voluntate movetur, quæ est aliud principium; voluntas autem movetur à judicio virtutis apprehensivæ. » S. Cont., Gent., l. 3, c. X. M. Maine de Biran a développé cette théorie dans les Rapports du physique et du moral de l'homme.

(3) « In ordine actionum moralium duo principia voluntatem præcedunt, scilicet vis apprehensiva et objectum apprehensum, quod est finis. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 10.

liberté, c'est-à-dire par la réflexion, en d'autres termes, par la faculté de retenir et de poursuivre librement la pensée, malgré les impressions contraires ; car il n'y a pas de liberté sans choix, sans jugement, sans comparaison et délibération. La moralité est donc dans la volonté (1) : ôtez le vouloir, c'est-à-dire l'effort, et le fait entier disparaît (2). Cette vérité éclaire de toutes parts la philosophie et son histoire.

Si l'on objectait qu'Aristote et S. Thomas ont placé le premier principe de nos connaissances dans les sens ; que l'âme pense bien par la vertu qui est en elle, mais à la condition qu'il y ait aussi dans la conscience une image venue du dehors (3), cela ne prouverait autre chose, sinon que c'est à l'aide des sens que nous entrons en communication avec les objets extérieurs. La philosophie moderne ne s'arrête pas non plus aux phénomènes de la conscience ; elle rapporte la sensation à l'impression faite sur l'organe, et celle-ci aux objets extérieurs, qui deviennent alors la racine de nos sensations et par là d'un grand nombre de nos idées (4). Ni le Stagyrite, ni le S. Docteur ne se laissent dominer

(1) « Sicut se habet intellectus ad rationem, ità se habet voluntas ad vim electivam, id est ad liberum arbitrium. » 1. q. 83, a. 4.

(2) « Non enim ad mores hujusmodi actus pertinent, nisi secundum quod sunt voluntarii. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 10.

(3) « Philosophus probat quod principium nostræ cognitionis est à sensu. » 1. q. 86. a. 6. « Philosophus dicit in tertio de animâ, quod nihil sine phantasmate intelligit anima. » 1. q. 84, a. 7. « In cognitione humanâ fundamentum et origo est sensus. » Opusc. 29.

(4) « Sentimus et intelligimus. » Opusc. 16. « Sensitivum et intellectivum. » Ibid.

et envelopper par ce qu'il y a de purement physique ([1]). Ils s'appuient sur les vérités qui viennent de la raison et sur celles qui viennent de l'expérience sensible ([2]).

En vertu de cette noble faculté, qui s'appelle *entendement agissant*, c'est-à-dire qui se déploie par sa propre vertu, sans aucune impulsion étrangère, l'âme discerne les traits qui lui sont propres, et elle se forme des idées dont la raison est le fondement direct ([3]). C'est donc rigoureusement parlant, dans l'esprit humain, indépendamment de toute application et de tout

([1]) Aristote distingue soigneusement trois classes de vérités : 1° les vérités qu'on obtient par la démonstration, les vérités déduites ; 2° les vérités générales qui sont la base de toute démonstration, et qui viennent de la raison même ; 3° les vérités particulières qui viennent de l'expérience sensible. » Cours d'hist. de la philosophie (1829), par M. V. Cousin, tom. 1, p. 271. « Aristoteles posuit intellectum habere operationem absque communicatione corporis. Undè non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causæ. » 1. q. 84, a. 7. « Intellectus potentia a sensu separata et ipsum transcendens. » De animâ. 1ª 2ªe, c. 5. « Quoniam duæ sunt in homine potentiæ cognoscitivæ, scilicet sensus et intellectus, manifestum est illas diversitatem supponere ex parte objectorum suorum. » Opusc. 29. « Restat ostendere, ubi separatur cognitio sensus et intellectus à se mutuò. » Ibid. « En récusant tout autre moyen de certitude que la pensée elle-même, il y a une omission ou inconséquence dans la démonstration de Descartes. Son exemple, dit M. de Rémusat, a porté de mauvais fruits ; il a prêté des armes au scepticisme. » Essais de Philos., tom. 1. p. 161.

([2]) Metaphys II ; analyt. post., I, 31. « Oportet quod phantasmata fiant intelligibilia per intellectum agentem. » 1. q. 88, a. 6. « Il n'est pas aussi vrai qu'il plaît à certaines personnes de répéter, qu'Aristote tire toutes ses connaissances d'une seule source, l'expérience sensible. » Cours d'hist. de la Philos. (1829), par M. V. Cousin, tom. 1, p. 271.

([3]) « Anima cognoscit se, et quæ à parte suâ sunt. » Opusc. 29. « Anima et immaterialiter recipiens, et se ipsam intelligens. » Opusc. 16.

objet externe, que se trouvent les principes invariables et par conséquent la certitude de toutes les connaissances humaines (1).

La philosophie est donc le centre et, en quelque sorte, la région commune où toutes les branches de la culture intellectuelle se réunissent. La contemplation non raisonnée de la nature n'est autre chose qu'une simple sensation. Le spectacle de l'univers n'éveille dans l'âme des émotions d'un ordre supérieur que quand la raison est en état de comprendre l'ordre universel. La science resserre les liens entre le monde physique et l'intelligence ; elle jette ainsi les fondements d'une vraie philosophie de la nature.

Les faits actifs et volontaires n'épuisent donc pas tous les phénomènes de conscience. A coté des faits sensibles, de leurs variétés et des faits volontaires, S. Thomas place un troisième ordre de faits tout aussi réels que les deux autres, et qui en sont parfaitement distincts, c'est-à-dire les faits rationnels. Mais, si nous affirmons au nom de la raison (2), elle ne va pas toute seule ; son exercice est nécessairement accompagné de celui des sens, de la volonté et de l'intelligence (3) ; en d'au-

(1) « L'intelligence, c'est l'œil de l'âme, et nous nous plaisons à reconnaître que cet œil est par sa propre nature, actif et pénétrant au-dedans comme au-dehors, dans les choses impalpables ou spirituelles, comme dans les choses matérielles et sensibles. » Tradition et Raison, par Mgr. Parisis. Voyez le Cours d'hist. de la philos., par M. V. Cousin (1829), tom. 1, p. 148. « La réflexion sort du monde de la sensation, etc.

(2) « Dicimus scire anima, et scire scientia, per priùs autem scientia quam anima. Quia per animam non scimus nisi in quantum habet scientiam. » Opusc. 16.

(3) « Sentire, intelligere et velle. » 1. q. 18, a. 3.

tres termes, la raison est contemporaine de la sensibilité et de la conscience. Elle agit avec elle et en même temps qu'elle; seulement ses objets ne sont pas les mêmes.

Il y aussi une différence entre l'intelligence et la volonté. Par cette distinction, S. Thomas a embrassé et exprimé, en ses diverses phases, les côtés remarquables de la psychologie. Il place l'essence de l'esprit dans la pensée même, c'est-à-dire dans la sensation; le jugement se réunit dans une idée collective qu'on appelle moi, et lui donne un lumineux point de départ (1). Cette pensée, en d'autres termes, ce principe intelligent de notre activité intérieure, s'allume au même foyer d'où sort l'héroïsme (2). Elle ne se perd pas dans les hypothèses ingénieuses et profondes, mais chimériques et extravagantes qui remplissent les derniers développements du Cartésianisme.

Le S. Docteur met un frein à l'impétuosité naturelle de la pensée, et élève une barrière contre sa fougue. Il la condamne à ne rien entreprendre qu'elle n'ait examiné; car si toutes les vérités ont prévenu la philosophie, elles ne lui ont pas dérobé le mérite de s'en rendre compte. Quant à la mémoire, elle n'est pas seu-

(1) «Dico autem intellectum, quo opinatur et intelligit anima.» Opusc. 16. «Hæc est differentia inter intellectum et voluntatem : quod intellectus fit in actu, per quod res in intellectu secundum suam similitudinem. Voluntas fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti fit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet relationem quamdam in rem volitam.» 1. p. q. 27, a. 4.

(2) « Virtus cogitativa est propria homini.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 73. « Operatio autem propria homini est intelligere, cujus primum principium est intellectus agens.» Ibid. c. 76.

lement la simple persistance d'une impression reçue, une sensation prolongée; elle contient un élément actif et intellectuel. Procédant comme la pensée, elle n'a pour objet rien d'extérieur; elle ne se rapporte point aux choses, mais à nous; nous ne nous souvenons que de nous-mêmes (1).

La conscience, principe fondamental du savoir et de la vie intellectuelle, s'aperçoit en vertu de substance, de quelque chose d'existant, opposé aux accidents variables, aux phénomènes transitoires. Ainsi, pour arriver à savoir que l'âme est la substance de la pensée, il faut partir du principe de substance (2). On ne voit primitivement ni le sujet sans la qualité, ni la qualité sans le sujet, les deux termes sont coordonnés ensemble. Nous n'avons donc pas l'idée de qualité d'une part, et de l'autre, l'idée de substance, comme l'a enseigné Locke. S. Thomas montre que les faits ne se passent point ainsi. Par exemple, l'air est diaphane; cette conception est un jugement nécessaire. Il ne s'agit pas de constater un rapport entre deux idées parallèles, mais d'aller d'une idée à une autre (3); la

(1) Voyez la question 79 où S. Thomas dit que la partie intellectuelle de l'âme est le siège de la mémoire. « Quand on dit : nous nous souvenons d'une personne, nous nous souvenons d'un lieu, cela ne veut dire autre chose, sinon nous nous souvenons d'avoir été voyant tel lieu, nous nous souvenons d'avoir été voyant ou entendant telle personne. Il n'y a mémoire que de nous-mêmes, etc. Cours d'hist. de la philos. (1829), par M. Cousin, tom. 2, p. 174.

(2) « Substantia est id quod est. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 54. « Ratio substantiæ est per se subsistere. » Opusc. 41, c. 4.

(3) « Sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subjectum luminis. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 73.

qualité de l'air étant donnée, l'esprit en conçoit un second, et il n'y a plus de rapport à chercher, encore moins à placer les acquisitions des sens avant celles de la pensée.

Une analyse approfondie peut aller plus loin encore : ôtez l'intelligence, et il n'y a plus de beauté pour nous dans les formes extérieures et dans les choses. Qu'est-ce, en effet, que les sens nous apprennent des formes? Rien, sinon qu'elles sont à l'être ce que la lumière est à l'objet lumineux ou la blancheur à celui qui est blanc, c'est-à-dire qu'elles sont colorées, etc. (1). Nous ne sentons, nous ne pensons véritablement qu'à condition que nous le sachions.

Ce n'est pas la métaphysique d'Aristote, mais sa physique qui a enfanté des sensualistes et des empiristes (2). Continuellement en présence de la vie organique, il est facile de se laisser entraîner par l'apparence et de s'autoriser de toutes les découvertes des sciences naturelles. L'école Thomiste est une protestation du bon sens de l'humanité contre le sensualisme et contre toutes les théories qui n'ont plus de route tracée dans les régions intellectuelles. Elle ne se perd pas non plus dans la folie de l'idéalisme (3).

(1) « Forma non est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem ; comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucidum vel albedo ad album esse. » S. Cont. Gent., l. 2., c. 54.

(2) Voyez Cicéron, de Natur. Deor., 1 ; Academ., 1, 9; Tuscul., 1, 10; de Finib., V., 5.

(3) « Le sensualisme ne croit qu'à l'autorité des sens et à l'existence de la matière, mais il y croit fermement ; l'idéalisme ne croit qu'à l'existence de l'esprit et n'admet que l'autorité des idées qui sont en lui : mais enfin

Partout où le S. Docteur pose les pieds, le terrain s'affermit, se consolide. Joignant le génie de la forme au génie de l'idée, il change en or tout ce qu'il touche et crée l'intérêt des sujets par la douce passion dont il les anime. S. Thomas, plus qu'aucun penseur, a eu le don de diriger l'opinion et de rendre contagieuses ses admirations et ses sympathies. Il ne confond pas, comme Aristote, les principes avec les causes, et admet une faculté qui conseille la volonté, qui veille, selon l'expression du poète, sur le seuil de l'assentiment, pour accueillir ou rejeter les affections bonnes ou mauvaises (1). Or, le conseil qui assiste à ces décisions, c'est le discernement. C'est lui qui saisit les différences de ces actes en tant qu'ils sont coordonnés à une fin; on peut l'appeler l'œil de l'âme, car c'est le plus beau rameau qui surgisse de l'arbre de la raison (3). En percevant sa pensée, l'âme recherche en elle-même un point d'appui visible et inébranlable dans l'idée claire

il croit à cette existence, il admet cette autorité; ce sont deux dogmatismes opposés, mais également impérieux, également sûrs d'eux-mêmes. Savez-vous pourquoi? C'est que l'un et l'autre sont fondés sur une donnée également vraie. C'est cette donnée vraie, quoiqu'incomplète, qui fait leur force; et ils s'y retranchent toutes les fois qu'on les attaque. Le sensualisme en appelle au témoignage des sens, l'idéalisme à celui de la raison et à la vertu de certaines idées, inexplicables par la sensation seule. C'est là que le sensualisme et l'idéalisme sont forts; mais quand d'une donnée vraie, mais incomplète, ils tirent un système exclusif, là est leur commune faiblesse. Le sensualisme et l'idéalisme sont deux dogmatismes, également vrais par un côté, également faux par un autre, et qui aboutissent à peu près à d'égales extravagances. » Cours d'hist. de la philos. (1829), par M. V. Cousin, tom. 1., p. 152.

(1) 1ª 2ªe, q. 14, 2. V. Reid, traduct. de Jouffroy.

(2) S. Thomas, Proleg. in Ethic. Arist. in Deum.

et distincte de sa propre existence ; et, au lieu de se contenter de concevoir les vérités nécessaires, elle pénètre la raison de leur existence. C'est ainsi qu'on imprime à tous les monuments d'un siècle un caractère particulier de grandeur et de majesté.

Aristote a établi la loi du mouvement dans sa variété et dans sa multiplicité; mais ce mouvement était fatal, la liberté y disparaissait (1). S. Thomas s'est emparé de ces doctrines du Stagyrite et les a corrigées en se les appropriant; il a pris l'idée du mouvement et a sauvé l'idée de la liberté humaine (2). Le S. Docteur a renversé d'avance la méthode de la philosophie allemande et les systèmes qui ont contribué à détourner le génie humain des sources du Vrai, du Beau et du Bien, à le concentrer dans la connaissance et l'amour exclusif des choses contingentes, n'attribuant de réalité qu'à ce qui se voit, se palpe, se mesure, se pèse. Au lieu d'établir la vérité sur la croyance, il fonde la croyance sur la vérité ; car si l'homme n'a pas droit à l'évidence absolue, « il a droit à la certitude absolue » (3). Il n'est point infaillible, il est vrai, mais

(1) « Natura hominis in plerisque serva est. » Aristote. Voyez l'Essai sur la Métaphysique d'Aristote, par M. Ravaisson, p. 71. « Et ita hic homo non erit Dominus sui actûs, nec aliquis ejus actus erit laudabilis vel vituperabilis, quod est divellere principia philosophiæ moralis. » Opusc. 16.

(2) « Et hæc est radicalis ratio libertatis humanæ, nempè ideò liber est homo, quia etc. » 1ª 2ªe, q. 13, a. 3. « Homo non ex necessitate eligit, et hoc ideò quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Potest enim velle et non velle, agere et non agere. » 1ª 2ªe, q. 13, a. 3. « Ratio causa libertatis. » 1ª 2ªe, q. 17, a. 1 ad 2.

(3) *L'Univers,* 30 Janvier 1858. « Non crederet, nisi videret esse credenda. » 2ª 2ªe, q. 1, a. 4 ad 2. C'est la première règle de Descartes.

il a des règles infaillibles. Le premier acte de la raison est un acte spontané, une intuition primitive, c'est-à-dire un acte du cœur (1) : le développement ultérieur de l'esprit crée la science (2). Ce sont là les deux moments fondamentaux de la pensée et de son développement ; ce sont là ses deux formes essentielles. Le langage survient, réfléchit l'entendement, et le met, pour ainsi dire, en dehors de lui-même.

Dans les questions de la grâce, de la prescience divine, de la fin de l'homme, du bonheur, des moyens d'y parvenir, des devoirs envers Dieu (3), le prochain et nous-mêmes, des vices, des péchés et des circonstances qui les aggravent, de la règle de nos actions (4), des attributs de Dieu, de la Providence, du discernement des esprits, de l'astrologie (5), de la magie, de la résurrection des corps, des punitions et des récom-

(1) « Quam quidem conceptionem vox significat et dicitur verbum cordis. » 1a p. q. 27, a. 1.

(2) « Ante addiscere, est homo in potentiâ essentiali ad scientiam. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 74. V. Garnier, l. 1, ch. IV, sect. III.

(3) « La raison ne donne pas à l'humanité tout ce que l'humanité lui demande, car inventer un culte, cela ne se peut. » De la Religion naturelle, par M. J. Simon, p. 372.

(4) « Comment règle-t-il (Aristote) les passions? Qu'est-ce que la vertu selon lui? L'équilibre entre les passions, le juste milieu, rien de trop, la mesure. Mais cette morale est arbitraire. Car qui déterminera cette juste mesure qu'il faut garder dans la passion? Quelle est la règle, la formule qui prescrira la dose convenable en laquelle on doit mêler la colère et la douceur, la vivacité et la paresse, pour en tirer la vertu? La loi d'Aristote est bonne; mais elle en suppose une autre plus élevée et plus fixe. » Cours d'hist. de la philos. par M. V. Cousin (1829), tom. 1, p. 276.

(5) Voyez Opusc. 26. Sur l'astrologie judiciaire.

penses, S. Thomas a marché dans la pensée et sur la route de la doctrine chrétienne. La science d'Aristote s'est élevée très-haut, mais en perdant de vue la terre, elle n'a pas pu s'orienter dans les cieux.

Il n'y avait pas à craindre qu'il en advînt ainsi de la spéculation philosophique du S. Docteur. Le poids des mystères était moins lourd pour lui que celui des systèmes (1). Il remontait des exemplaires aux raisons des choses, c'est-à-dire aux vérités éternelles, universelles et visibles à tous comme le soleil (2). Il se demandait pourquoi nous sommes et quelle est la destinée qui nous attend? Et si « poser une question dont une des branches se prolonge dans l'infini, c'est poser une question insoluble (3) », le philosophe chrétien la met en pleine lumière (4).

La fin de l'âme, dit Aristote, n'est pas d'animer les corps, mais de connaître (5). S. Thomas donne une plus haute définition de l'âme. Nous retournerons, notre mission accomplie, à l'immensité divine, comme les

(1) « Quia clarissimè hoc intelligunt attestari excellentiæ, et majestati, et immensitati ipsius primæ veritatis. » Opusc. 58, c. 1.

(2) « Idea est forma ad similitudinem cujus mundus est factus. Ars est quo Deus intelligit; idea ut quid intelligit. » S. 1, 15.

(3) Essais de philosophie, par M. Ch. de Rémusat, tom. 2, p. 580. « Necessarium enim dimittere fortioribus dicere. » Arist. Metaphys. l. IX.

(4) Voyez la valeur de la raison humaine, par le P. Chastal, 4e partie, ch. 3 : Ce que peut la raison qui reconnaît la révélation sans autre règle de croyance; l'Instr. past. de Mgr Affre, sur l'union, etc. 1844.

(5) « Non est animæ humanæ finis movere corpus, sed intelligere, in quo est sua felicitas. » Arist. in X Eth.

fleuves à la mer (1). Les élus voient Dieu dans son essence (2); ils contemplent directement, face à face, la substance divine (3); ils participent à sa vie, à sa félicité, à son éternité, à son immuabilité, à sa puissance, à ses richesses, à sa lumière (4). Cet ordre est surnaturel, mais non pas en dehors de nos instincts, de nos besoins, de nos sentiments, de notre être (5). On ne peut fonder logiquement la science des mœurs qu'en s'appuyant sur ces idées.

Les rayons de cette beauté que nous cherchons en vertu de la constitution même de notre nature, qui est essentiellement une aspiration, se reflètent dans

(1) « Per reductionem creaturarum in Deum, nihil Deo accrescit. » Ecles 1 : « Omnia flumina intrant in mare », id est immensitatem Dei, etc. Opusc. 59, a. 1.

(2) Voyez le ch. 17 du 3e livre de la Somme contre les Gentils : Dieu fin surnaturelle. Cette idée est essentiellement chrétienne.

(3) « Ultima felicitas hominis consistit in contemplatione Dei. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 37. Le P. Lacordaire a très bien exposé et justifié la doctrine de S. Thomas sur la destinée humaine dans les conférences qu'il a prêchées à Toulouse en 1854. « L'amour de la félicité, dit-il, n'est pas la cause première qui nous fait aimer le bien, et l'amour du bien n'est pas la cause première qui nous fait aimer la félicité. Ce sont deux mouvements mis en nous, d'une source unique, contemporains dans leur expansion, égaux dans leur puissance, et qui, s'aidant l'un l'autre sur la terre, ont l'un et l'autre, après un temps d'épreuve, leur immuable satisfaction. »

(4) Voyez : De la vision de Dieu, souverain bien. S. Cont. Gent., l. 3. « Oportet quod ad tam nobilem visionem intellectus creatus per aliquam divinæ bonitatis influentiam elevetur. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 53. « Divino lumine intellectus humanus divinitus roboratur et elevatur suprà facultatem naturæ suæ, ut ipsum fontem luminis in suo lumine contempletur. » Opusc. 59, a. 1.

(5) « La religion révélée a donc, elle aussi, sa racine et sa raison dans la nature de Dieu et dans la nature de l'homme, et dans ce sens elle est très naturelle. » Conférences du P. Ventura (1851), p. 289.

ce monde ([1]). Toutes les sciences remontent à leur source ([2]), et forment une des conditions du progrès et de notre bonheur ([3]). Chaque jour, elles remportent sur ce globe des victoires nouvelles, mais il n'y a que le principe du bien qui les rende profitables. Donc, impuissance d'améliorer l'organisme social, jusqu'à ce que le principe moral et le principe scientifique effectuent une indispensable concorde.

S. Thomas sent le besoin d'embrasser et d'unir les deux termes joints déjà dans l'affirmation du premier article du symbole, Dieu et l'univers. Il reproduit, contre le dualisme et le panthéisme, l'argumentation de S. Augustin et des premiers Pères de l'Eglise, et complète la démonstration de l'unité divine. Il en conclut la création proprement dite, que les anciens philosophes ont ignorée ([4]), et exclue formellement le sens panthéistique du mot émanation ([5]).

([1]) « Naturaliter Deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 11. V. Fénélon, de l'Existence de Dieu.

([2]) « Bernardus : Origo fontium omnium mare est, virtutum et scientiarum Dominus Christus est. » Opusc. 59, a. 1. « Toute science vient de Dieu, retourne à Dieu, est en Dieu. » Principes de la Philosophie de l'histoire, de J.-B. Vico, trad. par M. J. Michelet, prof. d'hist. au collége de Sainte-Barbe, p. 10.

([3]) « Omnes scientiæ ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quæ est ejus beatitudinem. » Proleg in Metaphys. Arist. l. 1.

([4]) « Error antiquorum philosophorum, qui ponebant materiæ omninò nullam causam esse, eò quod, in actionibus particularium agentium, semper videbant aliquid actioni præjacere; ex quo opinionem sumpserunt omnibus communem, quod ex nihilo nihil fit; quod quidem in particularibus agentibus verum est. Ad universalis autem agentis, quod est totius esse activum, cognitionem nondum pervenerant, quem nihil in suâ actione præsupponere necesse est. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 16.

([5]) Voyez l'opusc. 15, ch. 16 : Réfutation de l'erreur des Manichéens à l'égard de la Providence.

La doctrine du S. Docteur sur l'origine du mal détruit d'avance l'erreur de Spinoza, qui regarde le bien et le mal pris en soi, comme une fiction de notre esprit (1), et de Lamennais qui ne voit dans le mal que la limitation de l'homme dans l'espace et le temps (2). C'est parce que nous sommes *limités*, qu'il y a une perfection possible. Qui de nous n'a lu ce terrible poëme dans lequel lord Byron peint les ténèbres descendant, profondes et tristes, sur la terre, et l'enveloppant d'un immense linceul? Les peuples se troublent et s'inquiètent, puis ils emploient tous les moyens qui leur restent pour remplacer le flambeau qui s'est éteint dans les solitudes de l'infini.

S. Thomas prouve victorieusement que le mal existe et que Dieu le permet en vue du bien qui peut en sortir. Toutes les erreurs des Arabes, auxquelles le Coran avait fourni les idées, sont percées à jour, et convaincues de contenir des extravagances. Les impérieuses nécessités de la raison, les lois indispensables de l'intelligence réagissent contre l'enthousiasme des néo-platoniciens (3). » En corrigeant le S. Docteur par

(1) « Bonum et malum quod attinet, nihil est positivum in rebus, in se scilicet considerandis, indicant, nec aliud sunt, præter cogitandi modos seu notiones, quos formamus ex eo quod res ad nos comparamus. » Elhic., P. IV, præl. Cette erreur a été adoptée par le *Courrier du Haut-Rhin*, juillet 1845.

(2) Esquisse d'une philosophie, par Lamennais, tom. 2, ch. 4, p. 30 et 40.

(3) Voyez l'opusc. 48 : Du sens par rapport aux choses singulières, et de l'intellect par rapport aux universelles. « Et redibit opinio Platonis quod scientiam non acquirimus per sensus. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 7. Enchaînés dans les biens du mysticisme néo-platonicien, il fut impossible à Avicenne et à Averrhoës de s'élever à une philosophie purement ration-

Descartes, en rajeunissant le treizième et le dix-septième siècle par les progrès du nôtre, nous pourrions servir de modèle aux autres au lieu de nous faire leurs copistes [1]. »

La lumière rayonnait sur l'Ange de l'école ; il attribue à chaque objet sa raison d'être, et montre, par delà l'ordre naturel, un autre ordre non moins certain, non moins obligatoire, mais plus beau, plus grand, et qui place l'homme dans un rapport surnaturel avec Dieu. D'où deux ordres de vérités liées entre elles : les vérités scientifiques et les vérités de foi. La science ne peut pas se séparer de sa source ; mais tout n'est pas fini quand on a substitué l'individu au genre, l'acte à la puissance : il reste à déterminer leurs rapports ; et si le genre est absorbé dans l'individu et la puissance dans l'acte, au lieu de l'idée platonicienne, on a une abstraction en sens opposé.

A l'origine de tous les désastres, il y a une erreur, une déviation morale ou intellectuelle. Le même argument de Berkeley qui ruinait l'existence de la matière, pouvait servir d'arme contre toute espèce de substance. Hume poussa l'argument de Berkeley à ses dernières conséquences et détruisit l'esprit et la matière. Le fondateur de la philosophie allemande, les yeux fixés, durant quarante ans, sur une vieille tour du château de Kœnigsberg, dressait la plus profonde ana-

nelle. La philosophie d'Aristote ne leur était pas arrivée dans sa pureté primitive. Ils ne l'avaient reçue qu'altérée, transformée par le mélange du mysticisme oriental.

(1) Etudes sur les oraisons funèbres de Bossuet, par M. l'abbé Freppel. L'oraison funèbre de la princesse Palatine.

lyse des rouages de l'esprit qui ait jamais été faite ; mais comme il s'était arrêté à considérer exclusivement la pensée actuelle, qui sert de point de départ à la philosophie cartésienne, il ne vit en cette pensée qu'un phénomène et se hâta de conclure que la pensée, ainsi que la philosophie qui en est déduite, ne peut jamais saisir autre chose que des phénomènes subjectifs ou des vérités purement formelles, qui n'expriment que l'ordre des idées entr'elles, et par conséquent il a conduit à l'idéalisme de Fichté, qui a conduit lui-même au panthéisme de Hégel; et ainsi s'est formée cette moderne philosophie allemande qui a commencé par les plus hautes et les plus généreuses spéculations pour finir par les théories les plus abjectes.

Pour prévenir ce qu'il y a de fragile et de périlleux dans une métaphysique plus spécieuse que solide, qui détruit les idées de Dieu, de l'âme, ces grandes vérités que la bruyante tourbe des hégéliens représente comme un reflet ou une sorte de création de la raison même, S. Thomas voit la correspondance entre les existences invisibles et les notions que la logique en déduit, entre les réalités et les idées, entre l'objet particulier et ce qui réfléchit le plus purement l'idée renfermée dans son objet.

Le S. Docteur ne pouvait donc ne pas être en harmonie avec le mouvement général de la pensée, c'est-à-dire ne pas répondre à ce célèbre problème des universaux légué par l'antiquité au moyen-âge qui l'accepta et le fit servir de base à une discussion régulière (1). S. Anselme le résolut en déduisant l'existence

(1) « Ad cognoscendmm quinque universalia quæ Porphyrius ponit sciendum est, etc. » Opusc. 47, c. 1. « Si quæratur utrùm ista natura

de Dieu de la vérité des idées, c'est-à-dire de la notion abstraite du souverain bien, ou de la souveraine perfection ou du meilleur (1). D'autres, au contraire, refusèrent toute valeur aux idées générales, et ne reconnurent dans les genres que des créations du langage (2). Des deux côtés, égale vérité, égale erreur. La force du réalisme réside dans les idées générales qui impliquent l'existence de leurs objets; le nominalisme démontre qu'il y a beaucoup d'idées générales qui ne sont que des idées collectives, relatives à de purs mots: tous deux ont raison au point de départ; tous deux s'égarent dans la conclusion par leurs prétentions excessives et absolues.

S. Thomas navigue entre ces deux idées. Il considère de deux manières les universaux, suivant qu'ils sont des substances ou des accidents, et rattache les genres et les espèces à leur principe suprême (3). En

possit dici una vel plures, neutrum concedendum est, quia utrumque est extrà intellectum humanitatis, et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluraliter esset de ratione ejus, nunquam posset esse una, cum tamen sit una. Similiter si unitas esset de intellectu et ratione ejus, tunc esset una et eadem natura Sortis et Platonis, nec posset in pluribus plurificari. » De Ente et Essentiâ, Col. 12 et 13.

(1) S. Anselm. Proslog., c. 2. En rapprochant le *Monologion* et le *Proslogion*, en prenant la doctrine de S. Anselme dans son ensemble, on y trouve une démonstration solide, où Spinoza, Kant et Hégel n'ont rien à réclamer. Voyez Rousselot, Étud. sur la Philos. du moyen-âge; Ampère, Hist. littér. de la France; l'Hist. des révolutions de la Philos. en France, par le duc de Caraman.

(2) « Sic igitur considerando universale in quantum universale est, « scilicet secundum quod aliqua natura habet intentionem universalitatis, id « est secundum quod consideratur animal vel homo, ut unum in multis, « uniuersalia non sont substantiæ, et hoc modo reprobat Philosophus circa « finem VII. Metaphys. » Opusc. 54.

(3) « Universale potest capi dupliciter. Uno modo pro ipsâ naturâ com-

dehors des objets particuliers et de la pensée divine, il ne pose pas les universaux comme les types nécessaires et incréés de toute existence, mais il admet au sein de l'être un élément général, distinct de l'individu, bien qu'il ne se réalise que par l'individu. L'intellect n'est pas faux en concevant les idées des choses universelles, ou les images des genres et des espèces, car il ne conçoit pas que la nature commune existe sans les principes d'individuation; et il ne regarde pas les universaux comme de pures abstractions verbales. Ainsi donc, l'intellect abstrait sans fausseté le genre de ses espèces, en tant qu'il conçoit la nature du genre sans les espèces. De même il abstrait l'espèce des individus en tant qu'il conçoit la nature en espèce, sans concevoir les principes d'individuation. Si donc l'intention d'universalité ne peut être attribuée à la nature commune autrement que suivant l'être qu'elle a dans l'âme et dans l'intellect, il est évident qu'au-delà de l'individu il y a l'espèce qui a sa marche, ses lois, sa science; science autrement féconde et attrayante que celle des rouages intérieurs de l'âme humaine, science qui est destinée à devenir l'objet principal du philo-

muni, ut subjacet intentioni universalitatis; alio modo pro ipsa intentione secundum se. Unum quidem materiale, secundum quod est in materiâ naturali; aliud autem immateriale, secundum quod est in intellectu. » Opusc. 48. « Alio modo potest considerari universalia in quantum universale est, scilicet ipsa natura cui intellectus rationem universitatis attribuit, et sic universalia, ut genus et species, substantias rerum significant, et prædicatur in quid » Opusc. 54. « Formatio generis et speciei, quæ est actio intellectus, non est fictitia, sicut est quando fingit non entia, ut montem aureum cui nihil recondet extrà in re; sed ex conceptione montis et auri format, scilicet montem aut aureum. » Opusc. 41, c. 8. Voyez S. 1, q. 15, a. 1; In Mag. Sent, 1, dist. 36, q. 2, a 2; de Veritate, q. 3, a, 1.

sophe, mais qui ne peut se construire qu'au moyen des plus patients labeurs (1). Ainsi la matière indéterminée, qui est au fond de l'être, prend une forme en devenant le genre *animal*, elle passe à l'essence *animale*; celle-ci, déterminée par rapport à l'être, indéterminée par rapport à l'espèce homme, reçoit, à son tour, une forme en devenant *homme*. En d'autres termes, les universaux qui signifient la nature des choses sont prédicables en quelque chose, c'est-à-dire ont un élément réel, une forme universelle, en tant que cette forme fait partie des objets individuels (2). Si donc les généralités sont l'âme de la science (3), la science ne se fonde et ne s'organise que dans la réalité des détails (4).

(1) « Natura humana non habet esse præter principia individuantia, nisi in solo intellectu. Nec tamen intellectus est falsus dum apprehendit naturam communem præter principia individuantia, sine quibus esse non potest in rerum naturâ. Non enim apprehendit intellectus, quod natura communis sit sine principiis individuantibus; sed apprehendit naturam communem, non apprehendendo principia individuantia... Sic ergò intellectus absque falsitate abstrahit genus à speciebus, in quantum intelligit naturam generis, non intelligendo differentias. Et similiter abstrahit speciem ab individuis in quantum intelligit naturam specie, non intelligendo principia individuantia. Si ergò patet, quod naturæ communi non potest attribui intentio universalitatis, nisi secundum esse quod habet in animâ et intellectu. Sic ergò est unum de multis, prout intelligitur præter principia individuantia, etc. » Opusc. 48.

(2) Idèo dicitur quod genus prædicatur. id est, prædicabile est de pluribus differentibus specie. » Opusc. 47, c. 2. Undè si attribuitur sibi aliquid ratione ipsius, ut universale est, quia hoc est universaliter de eo aliquid prædicari, ideò adinventum est hoc signum, omnis, quod designat, quod prædicatum attribuitur subjecto universaliter, quantum ad totum illud subjecto continetur. » Opusc. 47, c. 7. V. de Verit., q. III, a. 1.

(3) « Universalia, quorum sunt scientiæ. » Opusc. 48. V. 1, q. 44. a. 3.

(4) « A particularibus considerationibus ad universales consideratio humana profecit. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 37.

Le S. Docteur partait de là pour défendre la personnalité humaine contre le panthéisme psychologique d'Averrhoès. Il pouvait aussi tenir de son maître Albert-le-Grand une soumission à Aristote, sans se conformer avec scrupule à toutes ses leçons (1). Le nom du Stagyrite ne couvrait pas tout (2); et si S. Thomas corrobore même S. Augustin de l'autorité du Stagyrite (3), entre le S. Docteur et Aristote, il y a des dissidences inévitables.

Le Stagyrite avait dit : *malum est quoddam genus ;* S. Thomas rejette cette définition des Pythagoriciens, et définit le mal, la privation du bien qu'on devrait posséder (4). Aristote avait soutenu l'éternité du monde, même dans sa forme, le S. Docteur combat cette erreur et lui oppose la longue chaîne d'absurdités qu'elle traîne

« Sic universalia quæ rerum naturas significant, prædicantur in quid. Animal enim dicitur substantia illius de quo prædicatur, et similiter homo. » Opusc. 41, c. 5. Prædicatum attribuitur universali subjecto ratione ipsius particularis. Opusc. 47, c. 7.

(1) « Sanctum est honorare veritatem præ cœteris amicis. » Opusc.

(2) Voyez S. Cont. Gent., l. 2, c. 73 ; ibid. c. 81 ; Opusc. 50.

(3) « Dicendum quod ex illâ auctoritate Augustini haberi potest quod... et hoc adeò verum ut etiam apud philosophum dicatur. » S. Thomas.

(4) S. 1, q. 48, a. 3. Pourquoi Dieu a-t-il permis le mal? En quoi peut-il contribuer à l'amélioration des hommes? La réponse à ces demandes est un résumé de la doctrine de l'Eglise. L'Ange de l'école n'admet pas que le mal, considéré en soi, aide à la production du bien. Cependant le bien peut être attaché au mal tantôt comme un antécédent, et tantôt comme conséquent. « Malum per se ad universi perfectionem non confert. — Hoc autem potest esse vel per antecedens bonum vel per consequens. » 1. Dist., q. 46, a. 3.

après elle (1). Le Stagyrite aperçoit immédiatement l'universel par l'expérience ; l'Ange de l'école reconnaît les genres par voie de comparaison et d'abstraction. Le premier ne définit nulle part le principe de l'individuation ; le second le caractérise (2). Aristote ne s'adresse qu'à l'entendement ; S. Thomas l'envisage sous un jour plus vrai et l'éclaire de toutes ses lumières. Il fait dépendre les connaissances humaines non pas de la seule force de l'âme, de la pensée et de ses lois, c'est-à-dire de ce noble spiritualisme qui a contre lui la réputation équivoque des sublimes et chimériques abstractions auxquelles il a fini par conduire plus d'une école, mais de l'entendement et des idées que la volonté n'explique pas plus que la sensation (3).

(1) « Quum tamen Aristoteles expressè mundi æternitatem ponat. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 81. « Aristoteles, qui posuit mundi æternum. » Opusc. 16. « Aristoteles procedit ex sempernitate mundi, quæ fidei veritatis repugnat. » Opusc. 15, c. 2. « Alius error fuit Aristotelis ponentis quidem omnia à Deo producta esse, sed ab æterno et nullum fuisse principium temporis, cum tamen scriptum sit, Gen., 1 : « In principio creavit Deus cœlum et terram » et ad hoc excludendum addit : « Ab initio temporis. » Opusc. 23.

(2) « Sciendum est quod individuum apud nos in duobus consistit. Est enim individuum... quod de nullo prædicatur... Aliud est in quo salvatur ratio individui apud nos, determinatio scilicet ejus ad certas particulas temporis et loci, quia proprium est esse sibi hic et nunc. » De princip. individuationis, Opp. Romæ, 1570, tom. XVII, p. 207. Voyez encore. 1. S. q. 3, a. 2. La théorie de l'individuation est donc l'invention de S. Th.

(3) « Plato posuit causam nostræ scientiæ esse ideas, Aristoteles autem intellectum. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 34. « Constat autem quod scientia nostra dependet ab intellectu agente sicut ex primo principio. » Ibid. l. 2, c. 76. « Omnia intelligibilia ad aliquam scientiarum speculativarum pertinent. » Ibid. l. 3, c. 41. Ailleurs, S. Thomas relève les contradictions d'Aristote. « Philosophus dicit, I Metaphys., quod difficilia sunt hominibus ad cognoscendam, quæ sunt maximè universalia, quod est contra illud, quod dictum est in Phys., etc. Opusc. 52.

Il est impossible de parler plus catégoriquement. En établissant que la raison parvient à la conception de la vérité (1), le S. Docteur paraissait voir dans l'avenir, derrière l'attrayant principe de l'empirisme, à côté de Locke, Dodwell et Collins, à côté de Condillac, la Mettrie et d'Holbach, c'est-à-dire les conclusions du sensualisme, en d'autres termes, le matérialisme, le fatalisme, l'athéisme. Au-delà de l'inspiration péripatéticienne, il y a donc dans S. Thomas, une autre influence moins apparente et cependant aussi effective, une méthode éminemment propre à la découverte et à l'invention (2). Cette méthode est une théorie, un système, qui a sa science, ses principes, sa culture et ses progrès.

S. Thomas pénètre jusqu'aux éléments les plus intimes des êtres, des questions et des faits; la logique devait conduire « la puissance universelle de son génie (3), » dans ses recherches physiques. Il réfute l'opinion qui excluait les corps du plan primitif de la création, et leur donne place dans la hiérarchie des êtres. Le S. Docteur fonde l'évidence de démonstration

(1) « Et secundum quod ad intelligibilem veritatem naturali operatione perveniunt, homini datus est intellectus. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 147. « L'homme est son plus clairvoyant instituteur à lui-même; c'est en lui seul qu'il peut trouver au moins le germe de tout ce qui lui importe le plus de connaître. » *L'Univers*, 5. Décembre 1857.

(2) « Ipsum autem lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quædam participata similitudo luminis creati, in quo continentur rationes æternæ. » 1. q. 84, a. 5.

(3) S. Anselme de Cantorbéry, par M. Ch. de Rémusat, p. 451.

sur l'évidence intuitive, qui la suppose constamment (1), et il pratique la méthode d'induction (2). Il regarde l'existence de Dieu, certaine par elle-même (3) et établit que la création se continue et se perpétue par la conservation du monde (4). L'Ange de l'école ne subordonne pas les autres perfections de Dieu à sa seule volonté; il réfute l'opinion contraire, et s'appuie sur les Saintes-Écritures qui nous disent que Dieu a tout fait avec poids, nombre et mesure (5).

(1) « Intelligere est veritatem simplici intuitu considerare. » Opusc. 42, c. 6. V. Jouffroy, Mélang. philos., p. 343.

(2) Ainsi, des qualités de la créature, le S. Docteur conclut les perfections du Créateur. « Diversæ res diversimodè Deum imitantur, et secundum diversas formas repræsentant unam simplicem Dei formam, quia in illa forma unitur quidquid perfectionis distinctim et multipliciter in creaturis invenitur. » De Veritate, q. 11, a. 1.

(3) « Deum esse sic per se notum existere, ut contrarium mente cogitari non possit. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 10. V. Clarcke, Cousin, etc.

(4) « Conservatio rerum à Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis quâ dat esse. » S. 1, q. 104, a. 1. « Est in omnibus per potentiam, in quantum omnia ejus potestati subduntur; est per præsentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus; est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus, ut causa essendi. » S. 1, q. 8, a. 3.

(5) « Excluditur error quorumdam dicentium omnia procedere à Deo secundum simplicem voluntatem; ut de nullo oporteat rationem reddere, nisi quia Deus vult. Quod etiam divinæ scripturæ contrariatur, quæ Deum perhibet, secundum ordinem sapientiæ suæ omnia fecisse. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 87. « Per hoc excluditur quorumdam error, qui dicebant omnia ex simplici divinâ voluntate dependere, absque aliquâ ratione. » Ib. l. 2, c. 24. Descartes soumettait toutes choses à la simple volonté de Dieu. Voyez Réponses aux sixièmes objections, œuv. compl., tom. 11, p. 348. Leibnitz repousse cette doctrine. Essais de Théodicée, discours de la conformité de la foi et de la raison, § 37.

L'erreur de ceux qui réservent l'expression de connaissance exclusivement à la connaissance absolue, succombe sous les trois objections que M. Cousin a dressées contre la théorie de Locke (1). La preuve de la nécessité du premier moteur est trop serrée pour qu'on puisse en détacher quelques anneaux. Le S. Docteur en embrasse la chaîne entière; il emploie de préférence la preuve de l'existence de Dieu tirée du mouvement (2), mais il en ajoute deux autres, l'une fondée sur les degrés de perfection qu'on observe ici-bas, et qui conduisent au principe de toute perfection; l'autre, tirée de l'harmonie de l'univers, et il ne repousse pas celle qui est gravée dans l'esprit de l'homme (3).

L'Ange de l'école et le Stagyrite s'accordent sur l'attribut fondamental de l'esprit que méconnaît le dix-

(1) Cours de l'histoire de la Philosophie (1829), tom 2, p. 419.

(2) « Oportet omne multiforme et mutabile et deficere potens reduci, sicut in principio, in aliquod uniforme et immutabile et deficere non volens.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 91. Aristote reconnaît une cause première à l'univers, une cause qui commence le mouvement sans y tomber. «Phys., VIII, 5; une cause intelligente, Phys., II, 5, bienheureuse, et bienheureuse par elle-même.» Polit., VII, 1.

(3) «Il y a donc primitivement une intelligence, une science certaine, une vérité, une fermeté, une inflexibilité dans le bien, une règle, un ordre, avant qu'il y eût une déchéance de toutes choses : en un mot, il y a une perfection avant qu'il y ait un défaut; avant tout dérèglement, il faut qu'il y ait une chose qui ait elle-même sa règle et qui, ne pouvant se quitter soi-même, ne peut non plus ni faillir, ni défaillir. Voilà donc un être parfait, voilà Dieu, nature parfaite et heureuse.» Bossuet, Élèv. sur les mystères, 1re semaine, 2e élèv. Œuvres compl., tom VIII, p. 6 et 7, édit. de Versailles.

huitième siècle (1). «Dieu, dit Aristote, est la pensée de la pensée (2);» «il est, dit S. Thomas, la raison de toutes les intelligences (3). D'elle-même, ajoute le S. Docteur, l'intelligence ne se trompe jamais, ses erreurs viennent de l'imagination et des puissances inférieures de l'âme. La pensée est une synthèse, résultat de deux facteurs qui agissent simultanément et spontanément. Le sujet et l'objet sont exprimés aussi complètement l'un que l'autre dans la même pensée: l'objet et le sujet sont donc à la fois distincts et unis; ils affirment également leur existence par la même pensée. Si donc l'objet de la raison est Dieu, Dieu, distinct de la raison, est sa lumière (4).

S. Thomas détermine la valeur des actions humaines par leurs objets, leurs circonstances et leur fin. Sur le fond même du droit de propriété, il est aussi clair, aussi ferme, aussi décidé que les plus chauds partisans du droit (5). Il veut que le commerçant soit d'une probité sans reproche (6), et stigmatise la hideuse

(1) Voyez l'Opusc. 42, ch. 6. De la puissance intellective. «Homo substantialiter est rationalis.» Opusc. 47. Sed quo intelligitur, non tamen removetur, quin per reflexionem quamdam intellectus se ipsum intelligat.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 75. Arist. de Animâ, III, c. 4.

(2) Metaphys., l. 12, c. 9. V. Dugald-Stewart, Esq. de Phil. morale.

(3) «Divina essentia ratio omnium intelligibilium.» S. Cont. Gent., l. 1, c. 154. V. Gatien-Arnoult, O. d. c.

(4) «Impressio divini luminis in nobis, refulgentia divinæ claritatis in animâ.» S. 1ª 2ªe, q. 91, a. 2, In. Ps. 35.

(5) 2ª 2ªe, q. 66, art. 1. V. de la Proprieté, par M. Thiers.

(6) Ibid. art. 1, 2, 3, 4. V. les Comment. de Montesquieu.

usure [1]. Les hommes sont d'autant meilleurs qu'ils sont plus justes et qu'ils s'approchent davantage de la bonté souveraine, de la vie substantielle et infinie, toujours féconde et toujours inépuisable [2]. Cette argumentation échappe de toutes parts aux étreintes du sensualisme. Et si l'on ne voit pas clairement comment le philosophe de Stagyre peut attacher les attributs moraux de Dieu à son intelligence et à sa pensée, la même observation ne s'applique pas à la doctrine de l'Ange de l'école [3].

La partie la plus saillante de la doctrine politique du S. Docteur, est la prédominance de l'intérêt moral et religieux sur l'intérêt politique. S'en étonner et s'en plaindre, serait indiquer qu'on ne connaît pas le siècle où vivait l'Ange de l'école. Il était nécessaire qu'on intronisât à la place du droit de la force, le droit de l'intelligence, et ce fut un signe du progrès de la liberté humaine que ce pouvoir fût plutôt la tiare que l'épée. Elle servait les intérêts de la morale, et avait la logique pour elle. Nécessaire pour retremper les âmes, le pouvoir féodal et guerrier eût finit par les abrutir. Il fallait que la pensée, la tradition, la science, entrassent pour quelque chose dans le gouvernement du monde. Le successeur de S. Pierre cherchait à adoucir les mœurs, à tirer les hommes de leur ignorance, à les arracher à leurs coutumes grossières ou féroces. Que

(1) Ibid., q. 78, a. 1. V. Destutt de Tracy, Comm. de Montesquieu.

(2) «Deus suâ perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit. Suâ igitur bonitate omnes bonitates comprehendit, est igitur Deus omnis boni bonum.» S. Cont. Gent., l. 1, c. 40; 1. q. 13, a. 2.

(3) «Deus est universitaliter perfectus.» S. Cont. Gent., l. 1, c. 28.

serait devenue l'Europe, au milieu de ce conflit terrible des souverains entr'eux, des souverains avec la féodalité, de la féodalité avec le peuple, si la seule autorité reconnue alors n'eût pris d'une main forte, les rênes de la civilisation; si les papes, près de qui la société s'était jetée, ne se fussent emparés du gouvernail pour constituer l'Europe et sauver l'ordre social (1)?

« La papauté du moyen-âge, par la fidélité avec laquelle elle conserva le dépôt des lettres, des arts, des siences, des lois, de la langue de l'antiquité; par le courage avec lequel elle fit plier la force brutale sous le joug des idées morales; par le zèle avec lequel elle maintint les traditions des grandes vérités religieuses que menaçaient d'étouffer les formes mythologiques et la surabondance des cérémonies extérieures; par les exemples éclatants qu'elle donna de piété profonde, de mortification, de désintéressement, de discipline; par des charités splendides, par la magnificence des travaux publics qu'elle fit exécuter, par la culture des lettres et des arts dont elle entretint le goût; par cette conviction qu'elle fit pénétrer dans les esprits qu'il y avait sur la terre un être, un pouvoir dont la mission était de défendre l'opprimé, de soulager l'infortune, de recueillir la veuve et l'orphelin, d'être ici-bas la providence du pauvre; par tous ces bienfaits, la papauté a droit à l'estime et à la reconnaissance de l'histoire (2).»

(1) Leibnitz a parfaitement saisi les avantages politiques de la suprématie pontificale. Leibnitzii opera, tom. V, p. 65. Voyez aussi sa lettre à M. Vidou, ibid. p. 476, et le pouvoir du pape au moyen-âge, par M. l'abbé Gosselin.

(2) Revue Britannique, octobre 1854, p. 284.

Innocent III s'éleva vigoureusement contre les combats judiciaires. Urbain IV favorisa la philosophie, cultiva les lettres grecques, fit éclore les travaux de S. Thomas sur Aristote, et les nouvelles versions publiées à cette époque. Nicolas V appelait à lui tous les grands latinistes, et donnait le signal de toutes les renaissances. Léon X fit imprimer Tacite, et promit une récompense à quiconque portera à Sa Sainteté de vieux livres encore inédits (1). Clément XIV, Ganganelli, Pie VI, s'efforcèrent de mettre la morale de l'Evangile dans la politique.

« Toujours, dit M. de Rémusat, il restera dans la vie des sociétés telles choses que des guerres injustes, que des lois iniques, des actes d'usurpation ou d'oppression. Or la religion, oui ou non, la morale religieuse du moins, a-t-elle un avis sur ces choses? Et si elle a un avis, est-il possible et digne que l'Eglise se taise? Doit-elle se soumettre docilement à l'iniquité puissante, et sur la terre, sera-t-elle sans conscience? Jamais l'opinion des nations catholiques ne l'a fait descendre si bas. Que serait le sacerdoce, si lui qui règne par la parole, devait, toutes les fois que la société est en question, se condamner au silence?.... Ce n'est point là l'exemple laissé par le Christ; il a subi la force, il ne s'est point tû devant elle (2).

S. Thomas avait une ardente sympathie pour les misères de l'humanité; il ne tourna jamais le poison en remède. Si le char était versé d'un côté, il ne le ren-

(1) Voyez l'Histoire de Léon X, par M. Audin.

(2) Saint Anselme de Cantorbéry, p. 410 et 411.

versait pas de l'autre ; il le rétablissait sur son essieu monarchique et sur ses roues plébéiennes, afin de lui rendre l'équilibre et le mouvement. L'arme de S. Thomas n'était pas la prédication violente, mais sérieuse, appuyée sur le raisonnement et le savoir. Il ne se bornait pas au rôle de la critique ; il entrait dans le fond des questions, et indiquait comment la société est perfectible. Le S. Docteur apportait ainsi, par sa connaissance des monuments de la législation romaine et du droit ecclésiastique, à la masse commune, quelques épis recueillis dans le champs de la science et de l'histoire, avec l'espérance qu'elle les recueillera en gerbes.

Lorsque tout est calme, pacifique et arrêté, la question du mieux ne se pose pas ; mais aux époques orageuses, on s'inquiète de l'avenir. Le courage de S. Thomas est donc admirable : il a ravi l'enthousiasme de ses disciples et l'applaudissement de la postérité. Les peuples avaient besoin d'être éclairés par un flambeau, qu'ils n'auraient pu allumer eux-mêmes. C'est ce qui explique le grand rôle du moyen-âge ; c'est par là qu'il se relève. La poussière des siècles comme une cendre conservatrice entretenait le feu dont elle éteignait la flamme ; il ne fallait que remuer ces cendres pour en faire jaillir des étincelles. S. Thomas exhuma les nobles maximes de gouvernement mixte que Tacite regardait comme une chimère.

En étudiant le S. Docteur, en approfondissant sa psychologie, on le voit se rendre compte de tout, aspirer aux principes et les appliquer sans cesse. En parlant des vérités divines, il se sert du mot *investigation*, et déclare

que cette recherche est accessible à l'inquisition de la raison, *inquisitioni rationis pervia.* Ce qui caractérise donc S. Thomas c'est d'avoir arraché l'évidence naturelle à toute autre autorité et à tout autre guide que la raison humaine (1). En un mot, le S. Docteur a profité des modèles classiques sans abandonner les drapeaux du Christianisme. Le commerce journalier qu'il entretenait avec les écrivains de Rome et de la Grèce ne l'avait pas détaché d'une communion plus intime avec Albert-le-Grand et S. Augustin dont il consultait les vastes répertoires. De même que la science divine dans l'âme du Christ, dit-il, n'éteignait pas la science humaine, mais la rendait plus lumineuse, ainsi, chez l'homme, la foi ajoute aux clartés de la raison (2). Aussi, S. Thomas n'éclaire pas seulement tel ou tel endroit du temple de la science, mais le temple tout entier. Il concourt donc efficacement à la régénération de la philosophie, à la fécondité de son principe moral et des préceptes qui en découlent. S'il ne finit pas un mouvement commencé, c'est que le travail est l'œuvre des siècles. Ainsi passent les générations des intelligences; les unes fixent les idées fondamentales sur lesquelles roulent la philosophie, les autres, la méthode qui lui convient.

(1) « Hæc igitur sunt quæ in destructionem prædicti erroris conscripsimus, non per documenta fidei, sed per ipsorum philosophorum rationes et dicta. » Opusc. 16.

(2) « Minus umen non offuscatur per majus, sed magis augetur, sicut lumen æris per lumen solis. Et hoc modo lumen scientiæ non offuscatur, sed magis clarescit in animâ Christi per lumen scientiæ divinæ. » I. S., III, q. IX, a. 1.

OBSERVATIONS CRITIQUES

SUR LA PHILOSOPHIE DE S. THOMAS.

Que faut-il penser de la philosophie du S. Docteur? Y a-t-il des ombres au tableau ou n'y en a-t-il pas? Le Christianisme n'est engagé à aucun degré dans cet examen; il s'agit exclusivement de philosophie. S. Thomas distingue lui-même les limites de la foi et de la pensée libre (1): il reconnaît l'urgence, la nécessité de leur harmonie (2).

Tel fut le caractère le plus général des plus beaux siècles: il ne paraît pas moins dans S. Jérôme et S. Augustin que dans Bossuet, dans Fénélon et Descartes que dans Leibnitz (3). Tous ces illustres person-

(1) « Quæcumque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis intellectus agentis, et omnia illa quæ per revelationem divinam hominibus innotescunt. » Opusc. 59, a. 3.

(2) Voyez 1a 2ae, q. 119, art. 1. c. 5. in Bœtium de Trinitate, q. 1, a. 1.

(3) « Hæc autem de scripturâ pauca posuimus, ut congruere nostra cum philosophis doceremus. » S. Hieronymus adv. Jovinianum, lib. II. S. Augustin dit que la philosophie, c'est-à-dire l'amour de la sagesse, n'est pas différente de la religion. Traité de la vraie religion, ch. 5. Voyez l'Instruction pastorale de Mgr. Affre sur la composition, l'examen et la publication des livres, p. 14; l'Alliance de la science et de la religion, par Mgr. Genouilhac, évêque de Grenoble, discours prononcé au congrès

nages scellèrent l'accord de la philosophie et du Christianisme, de la raison et de la foi (1). Les plus belles manifestations de la nature humaine sont sorties de ce commerce réciproque, la civilisation moderne et la garantie de sa durée.

« Quand saura-t-on, se demande le P. Gratry, la puissance de la charité intellectuelle de la communion des esprits » ? En suivant la vie tracée par l'Ange de l'école (2). Son système philosophique, déduit des premiers principes, est la libre réflexion ; sa méthode rationnelle et expérimentale va de l'esprit humain à l'histoire, de l'histoire à l'esprit humain (3) et se compose de différentes parties.

S. Thomas définit d'abord la philosophie ; il déter-

scientifique de cette ville (1857 ; le Discours prononcé à la faculté des lettres de Paris, par M. Damiron, ouverture du cours de l'année 1845—1846, sur la question des rapports de la foi et de la raison. « Ce qui flattait le plus Descartes dans sa philosophie, c'est qu'il la croyait plus propre que toute autre à servir la religion. » Les pensées de Descartes sur la religion et la morale, par M. Emery, supérieur de S. Sulpice.

(1) « Puisque la religion et la science, quoique à des titres divers, ont Dieu pour auteur, elles sont donc naturellement alliées et amies, et il est de leur intérêt bien entendu de maintenir cette alliance.» S. Augustin, Traité de la vraie religion, ch. 5. V. le Cours de philos. de M. V. Cousin (1829), tom. 1, p. 48.

(2) « Aujourd'hui plus que jamais l'Eglise sent et reconnaît qu'il faut que la philosophie et la théologie s'embrassent et s'unissent pour fonder la science sur la foi, pour justifier la foi par la science. » Discours prononcé par M. l'abbé Goschler, docteur-ès-lettres, à la distribution des prix du petit séminaire de Strasbourg (1839—1840), p. 25.

(3) « Rationis lumen quo principia sunt nobis nota est nobis à Deo inditum, quasi quædam similitudo increatæ veritatis in nobis resultantis. » De Verit., q. XI, a. 1, Rubeis, tom. XVI. p. 389.

mine la place qu'elle occupe dans le monde intellectuel et les rapports qu'elle soutient avec les autres sciences. Mise en face de la théologie, elle laisse mieux voir ce qui l'en approche et ce qui l'en distingue. Il y a, pour le S. Docteur, une Théodicée qui est du domaine des études philosophiques ; il y a des études philosophiques dont la théologie emprunte le secours ; il y a le dogme catholique (1). Tout a donc sa place ; tout rentre dans ses limites. Il y a des vérités qui sont naturellement connues par la raison ; il en est d'autres qui dépassent la raison et que nous ne pouvons découvrir qu'à la lumière surnaturelle de la foi (2).

Les procédés qui conduisent le plus sûrement et le plus directement à la vérité philosophique, sont, outre la généralisation, la classification et l'induction, l'analyse et la synthèse. La synthèse embrasse tout l'ensemble qu'on se propose d'étudier ; l'analyse aboutit à une diversion légitime de l'objet en ses véritables éléments (3). S. Thomas suppose à chaque loi de l'es-

(1) « Ratio hominis est perfecta dupliciter à Deo, primo quidem naturali perfectione, secundum scilicet lumen naturale rationis ; alio autem modo quodam supernaturali perfectione per virtutes theologicas..... quantum ad ea quæ subsunt humanæ rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini, homo potest operari per judicium rationis.... » s. 1ª 2ªe, q. 68, a. 2.

(2) « Rerum sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum quas sensu apprehendimus, rationem perfectè in pluribus invenire non possumus : multò igitur amplius illius excellentissimæ substantiæ transcendentis omnia intelligibilia, humana ratio investigare non sufficit. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 3. Ch. In symbolum expositio, art. 1, Opp. Rubeis, tom. VIII, p. 56.

(3) « Compositio et divisio, scilicet quando unam rem conceptam componit per esse ; vel divisio quando dividit per non esse, et in utrâque

prit la généralité et l'invariabilité et fait ressortir nos connaissances de l'expérience et des intuitions de la raison (1). Il analyse les faits sensibles et les faits rationnels, et distingue les sciences d'*observation* ou *expérimentales* des sciences de *raisonnement* ou *transcendantes* (2) Le S. Docteur ne réduit donc pas la psychologie à un pur empirisme (3): il descend au-dessous de l'écorce des choses, là où palpite la vie (4). Végétative dans les plantes, sensitive chez les animaux, rationnelle chez l'homme, elle se développe et s'organise, en quelque façon, comme l'univers, dans lequel apparaissent d'abord les êtres les plus simples qui se

operatione intellectus invenitur veritas. » Opusc. 47, c. 5. Voyez Dugald-Stewart, Philos. de l'esprit humain, tom. III, ch. IV; M. Cousin, Philos. du XVIIIe siècle, tom. 1, 3e leçon; M. Charma, Réponses aux questions de philosophie, etc. p. 38. Garnier, liv. I, ch. IV, sect. III. De l'Analyse et de la Synthèse, par M. E. Géruzez, cours de philos., p. 95.

(1) « Les choses sensibles ne sont pas la cause totale de nos connaissances. Platon et Démocrite sont tombés à ce sujet dans des erreurs opposées. Aristote est resté dans le vrai en tenant un juste milieu. Il a admis avec Platon que l'intelligence a une opération propre; et, avec Démocrite, que le corps a aussi la sienne. » 1^a 2^ae. q. 84, a. 5.

(2) « Scientia experimentalis, sive acquisita... lumen intellectus agentis, quod est humanæ naturæ connaturale. » Opusc. 59, a. 3.

(3) « Sensus est virtus in organo corporali, intellectus autem est virtus penitus immaterialis. » Opusc. 48.

(4) « Intellectus intelligit quidditatem rei in se. » Opusc. 47, c. 5. « Aristote n'est pas sensualiste, S. Thomas non plus. Toutefois l'un et l'autre pourraient être accusés de sensualisme par des esprits peu attentifs. Leur doctrine sur la connaissance de la pure raison, présentant un côté mal compris, leur donnerait une couleur apparente et fausse d'empirisme. » Revue des Deux-Mondes, 15 Novembre 1856, p. 101. « Platon ni Aristote ne sont point tombés dans les extravagances de l'idéalismeet du sensualisme. » Cours d'hist. de la philos. (1829) par M. V. Cousin, tom. 1, p. 261.

combinent ainsi dans des êtres plus complexes, et ainsi de proche en proche, par une évolution sans fin (1). Mais dans l'intelligence seule réside la vérité immuable, et là seulement Dieu laisse son image (2). Les sens sont donc faits pour l'intellect (3) ; les forces rationnelles sont proprement de l'homme ; elles se divisent en psychologie intellectuelle et morale (4). Quant aux principes de la vie, ils sont indivisibles.

En méditant la philosophie de S. Thomas, on y trouve : 1° cette science séparée de ce qui n'est pas elle ; 2° la méthode d'observation, qui joue dans le domaine de la pensée le même rôle que les machines dans l'industrie ; 3° le sujet de la science ou l'être sachant ; l'objet de la science ou la chose sue (5) ; 4° la question psychologique mise à son rang ; 5° la politique subordonnée à la morale, et la morale philosophique à la psychologie. Le sentiment du moi, de son activité et de sa liberté, est donc la base de toute spéculation rationnelle.

(1) « 1. S. q. 77, a. 1 et 2. Vegetativum, sensitivum, intellectivum. » q. 78, a. 1. « Vegetare, sentire et intelligere. » Opusc. 42, c. 1. « Ex moveri et sentire non potest concludi rationale. » Opusc. 47, c. 11, tract. XI. « Anima autem rationalis in tantum excedit naturam corporalem, quod propriam operationem suam exercet sine organo corporali. » Ibid.

(2) « Nec in rationali creatura invenitur imago Dei nisi secundum mentem, in aliis verò partibus similitudo vestigii. Imago repræsentat secundum similitudinem speciei, vestigium per modum effectus. » 1. 93. 6.

(3) « Sensus est propter intellectum. » Opusc. 60, c. 22.

(4) « Rationales sunt propriæ hominis, hæ dividuntur in intellectum et affectum. » Opusc. 60, c. 22.

(5) « Omnis cognitio fit per hoc quod cognitum est aliquo modo in cognoscente. » Opusc. 48.

Le S. Docteur distingue l'analyse purement psychologique d'un procédé intellectuel et les règles logiques auxquelles l'emploi de ce procédé doit être soumis, c'est-à-dire la nature de son usage (1). Il montre la sensibilité et l'intelligence, la liberté et la volonté comme autant de phénomènes dont le principe commun est une force douée de conscience qui les produit successivement (2), et concilie Platon, Aristote et S. Augustin (3).

En construisant des réalités que l'intelligence peut seule donner, la philosophie de S. Thomas se renferme dans la sphère des essences immatérielles et des idées pures. Elle est séparée des sensualistes, c'est-à-dire de la philosophie qui s'appuie exclusivement sur les sens, de deux manières : en ce qu'elle admet certaines connaissances dont l'objet est contingent, fini, passager, mais non corporel, et des connaissances dont l'objet est nécessaire, absolu. Or, de ces deux sortes de connaissances, l'expérience sensible ne peut expliquer ni la formation ni l'origine (4). La doctrine du S. Docteur a donc une haute valeur scientifique (5).

(1) « Aliquis cognoscit per intellectum, quod non cognoscit per sensum. » Opusc. 42, c. 4. S. Thomas joint donc la raison à l'expérience.

(2) « Proprietates animæ naturales. » 1. S. q. 77, a. 1 ad quintum.

(3) « Audiatur ergò Angelicus ille Platonem, Aristotelem et Augustinum mirâ certitudine inter se concilians. » Cursus philos. auct. Marino de Boylesve, S. J., p. 106.

(4) « Impossibile enim est, quod aliqua spiritualis natura et intellectualis cadat in apprehensione sensus : cum enim sensus sit pars corporea, non potest esse cognitivus nisi corporalium rerum. » Opusc. 50.

(5) « Ratio intellectiva quam intellectus noster de aliquâ re format, habet esse in animâ intellectuali. » Opusc. 13.

Elle ne substitue jamais les idées au sentiment, la réflexion au mouvement (1). C'est en cela que S. Thomas suit Platon, Socrate et l'immortel évêque d'Hyppone.

L'ordre d'acquisition de l'idée du temps est distingué de l'ordre logique ou rationnel. Dans l'ordre logique, l'idée d'une succession quelconque d'évènements présuppose celle du temps (2); mais dans l'ordre chronologique ou psychologique, l'idée d'une succession d'évènements précède l'idée du temps qui les renferme (3). La raison nous montre cette succession alternative, en tant que l'idée du temps est son antécédent logique, ou qu'elle est son antécédent psychologique (4). C'est là ce que l'Ange de l'école appelle l'ordre logique des idées entr'elles. Or, laquelle des deux idées, celle du temps ou des instants, est la condition logique ou rationnelle de l'admission de l'autre? Evidemment, c'est l'idée du temps. En effet, prenez tel être composé que vous voudrez, vous ne pouvez en admettre l'idée qu'à la condition que

(1) « Intelligit, quia ista non sunt motus de potentiâ ad actum, sed processus perfectus de actu ad actum, ubi non requiritur aliqua species motus. » Opusc. 14.

(2) « Et ideò anima in suis cogitationibus percipit successionem continuam, et apprehendit priùs et posteriùs in eâ, et in hoc consistit ratio temporis. » Opusc. 35, c. 1.

(3) « Licet enim nihil sentiamus per aliquem sensum exteriorem nisi ab aliquo motu facto circà corpus, tamen solâ cogitationum successione potest anima priùs et posteriùs percipere in ipsâ successione. » Ibid.

(4) « Tempus est fluxus ipsius nunc, secundum quod alternatur ratione. » 1. q. 10, a. 1, et 5 passim.

vous admettiez en même temps l'idée d'un être simple (1).

Ce n'est pas que nous ayons une idée claire, complète, achevée du temps (2), dont l'existence est nécessaire (3). Nous disons seulement qu'une quantité continue est sa mesure (4) ; et comme l'instant est en lui-même l'acte le plus simple de la volonté, le mobile est la cause matérielle, mais non efficace du mouvement (5). L'instant est d'abord tout intérieur, il devient la mesure de tous les mouvements extérieurs (6).

Dans la théorie de Locke, le temps n'est autre chose que ce que le fait être la succession de nos idées plus ou moins rapide, plus ou moins court, non en apparence, mais en réalité. Le S. Docteur combat cette er-

(1) « Quia composita sunt nobis notiora simplicibus et divisibilia indivisibilibus, ideò à temporis notitiâ incipiendum est, ut per ipsum ad instantis cognitionem et indè ad diversitatem durationum notitiam facilius possit pervenire. » Opusc. 35, c. 1.

(2) « In successione est tempus. Hoc dubitationem habet. » Ibid. « Tempus componitur ex præterito et futuro, quæ non sunt, præteritum enim fuit et non est, futurum autem nondùm est, videtur ergò tempus non esse. » Opusc. 43, c. 1.

(3) « Necessarium est tempus esse. » Ibid. C'est le lieu des évènements.

(4) « Mensura autem ipsius mobilis est instans. » Opusc. 35, c. 1. « Ejus essentia in successione consistit. » Ib., c. 2. « Tempus est vera quantitas continua. » Opusc. 43, c. 1.

(5) « Secundum est quod mobile est causa motus non efficiens, sed materialis. » Opusc. 35, c. 1.

(6) « Sicut facit in die cum accipit ortum et occasum solis. » Opusc. 35, c. 3.

reur [1]: il ne confond pas la succession avec le temps [2]. L'expérience, soit interne, soit externe, n'atteint que la mesure du temps, non le temps lui-même. Il est certain qu'il n'y a pas plus d'idée de succession sans l'idée de durée, que l'idée de durée sans l'idée préalable de succession [3]. Ces idées se supposent et se limitent réciproquement. Mais de ce que nous ne savons du temps que ce que nous apprend la succession, il ne suit pas que celle-ci ne soit que celui-là. Le temps, c'est-à-dire la collection des instants dans laquelle on le résout, est impossible de toutes manières sans la supposition même des instants. Quant au nombre, il est un élément de succession, et par conséquent un élément fini [4]. Le nombre et la succession mesurent le temps [5], mais ne l'égalent pas, ne le constituent pas [6]. Voilà donc, en termes modernes, la question de la nature du temps parfaitement posée. On ne peut ne pas en admirer la profondeur, la justesse.

(1) « Fuerunt tamen quidam, qui dixerunt tempus non esse nisi in animâ. » Opusc. 43, c. 1. « Tempus nec tardum nec velox. » Ibid.

(2) « Tempus est in re extrà.... impossibile est, quod sit in animâ. » Opusc. 43, c. 1. « Quia tempus quod mensurat actiones nostras, non est in eis sicut in subjecto, sed est mensura earum. » Opusc. 35, c. 3.

(3) « Apud nos autem successio quædam est, quando intelligimus unum continue, sicut quando intelligimus plura successive. » Opusc. 35, c. 5.

(4) « Et ideò tempus, quod est mensura motus, à quod habet continuitatem sicut à subjecto formaliter est numerus. » Opusc. 35, c. 1.

(5) « Numero enim judicamus aliquid plus vel minus. » Opusc. 43, c. 3.

(6) « Et hoc est mensura, quamvis esse habeat per motum, sicut accidens à suo subjecto. Opusc. 35, c. 1.

La première succession pour nous étant celle de nos idées (1), il s'ensuit que l'intelligence et l'imagination sont totalement distinctes (2). L'espace est une conception, non une image ; et aussitôt que vous le représentez sous une forme déterminée quelconque, ce n'est plus l'espace que vous concevez, mais quelque chose, distincte de toute représentation sensible (3). Rationnellement et logiquement on peut avoir l'idée d'espace (4), chronologiquement et de fait, l'idée d'espace n'arrive qu'avec l'idée de corps (5).

C'est ainsi que toutes les vérités semblent grandir sous la plume de S. Thomas. Il fixe des bornes au domaine de la sensation ; ce champ même serait bientôt stérile sans l'intelligence qui le féconde (6). Les principes par excellence, ceux par lesquels s'établit la certitude de toutes les vérités, fortifient les yeux, écartent les nuages et font briller le jour (7). Toutes les con-

(1) « In actionibus autem animæ, licet non sit transmutatio ex parte ipsius animæ, tamen transmutatio ex parte phantasmatum, per quorum naturam in cogitationibus animæ est continuum et tempus. » Ibid.

(2) Voyez le ch. 67 du 2e livre de la Somme contre les Gentils : Réponse à ceux qui prétendent que l'intellect possible est l'imagination.

(3) « On peut supposer l'espace sans corps, tandis qu'on ne peut supposer de corps sans espace. » Cours d'histoire de la philos. par M. V. Cousin, tom. 2, p. 160.

(4) « Intellectus intelligit incorporalia. » S. Cont. Gent. l. 2, c. 66.

(5) « Intellectus agens facit intelligibilia per phantasmata. » Ibid., c. 60.

(6) « Sensus non est cognoscitivus nisi singulorum ; intellectus autem est cognoscitivus universalium. » Ib., c. 67.

(7) V. S. q. 79, a. 9. « Principes connus par la simple vue. » 1a 2ae

naissances y sont suspendues; de là leur sûreté, leur solidité manifestes, frappantes. Elles ne peuvent faire un pas en avant, sans prendre les axiomes immuables pour guides. Il y a donc un cercle à l'origine de la pensée des plus profonds philosophes; mais il n'y a pas cercle vicieux.

Le S. Docteur établit que la science n'accomplit pas le même acte intellectuel que la raison qui le conçoit. Seulement, ces deux actes: la raison qui saisit l'évidence, et le raisonnement qui tire de l'évidence la vérité non évidente (1), ces deux actes, une fois discernés, c'est-à-dire l'enchaînement des vérités distingué d'avec celui des termes qui en sont les signes, le S. Docteur ne les rapporte pas toujours à une même faculté (2). Ces têtes d'où le raisonnement a banni la raison, nous attestent quelle distance il y a entre avoir raison et raisonner. Et, comme les deux principales facultés de l'âme sont l'intelligence et la volonté (3), S. Thomas lui attribue deux fonctions: les unes spéculatives, les

q. 79, 7. « L'intelligence nous montre les premiers principes des sciences spéculatives. » Ibid., a. 8.

(1) « Le raisonnement va du connu à l'inconnu. » 1ª 2ªe. q. 79. a. 7. « Ratiocinari est de uno intellectu ad aliud procedere. » Opusc. 42, c. 6.

(2) « L'intelligence et la raison ne sont donc pas dans l'homme deux puissances distinctes. » 1ª 2ªe. q. 79, a. 7. Autre part S. Thomas les distingue. « Est-ce l'intelligence ou la raison, se demande-t-il, qui a le plus de part à ce commandement? C'est la raison. » 1ª 2ªe. q. 81, a. 3. « Sciendum, quod intellectus et ratio in hoc differunt quantum ad modum cognoscendi. » Opusc. 52.

(3) « In naturâ intellectuali sunt duæ solum operationes, scilicet intelligere et velle. » Opusc. 52.

autres pratiques. La fin de l'intellect spéculatif est la vérité ; l'œuvre, celle de l'intellect pratique (1).

En développant la vérité, la vie active la conduit à un premier degré de perfection (2). La vie intelligente élève la connaissance à un degré supérieur, à ce degré où elle cesse d'être spontanée et directe pour passer à un état réfléchi (3), servant de point de départ à la science. Or, cette base est dans l'âme se comprenant, se concevant elle-même, pensant à elle-même ou aux choses placées au dehors d'elle-même. La science de l'esprit est la première et la plus élevée des sciences (4). Elle a pénétré dans nos mœurs, dans nos institutions, dans nos codes ; elle influe sur la conduite de la vie privée et sur le gouvernement des États. S. Thomas, en empruntant au système de Platon ce qu'il a de vrai, c'est-à-dire les données expérimentales internes ou externes, à la condition desquelles l'entendement conçoit certaines idées, rejetant ce qu'il a de faux, c'est-à-dire l'exagération de la puissance propre de la raison, l'usurpation de la raison sur l'expérience, l'a mis en harmonie avec la foi (5). Il n'y

(1) «Finis speculativi est sola veritas, practici verò opus.» Opusc. 42, c. 6. La discussion de l'idée du vrai n'est donc pas sans résultats.

(2) Voyez l'Opusc. 42, ch. 7, De la Volonté.

(3) «Undè ratio incipit semper ab intellectu et ad intelligendum terminatur.» Opusc. 42, c. 6. Descartes ne dirait pas mieux.

(4) «Indivisibilium intelligentia est, in quibus non est falsum.» Ibid.

(5) L'Ange de l'école a fait la même remarque sur S. Augustin. «Et ideò Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit accomodata fidei in eorum dictis, assumpsit, quæ verò invenit fidei nostræ adversa, in melius commutavit.» 1ª q. 84, a 5.

a là ni trouble, ni changement, ni incertitude ; tout y est pur, universel et fixe ; le raisonnement n'y pénètre que pour y puiser les principes qui le légitiment (1).

Le S. Docteur reconnaît que les facultés de l'âme, ordonnées entre elles (2), se diversifient selon leur objet (3), et il échappe ainsi à toutes les définitions arbitraires. Il n'y a pas conscience de la plus légère attention sans un acte d'attention ; il n'y a pas de volition sans sentiment d'une force causatrice intérieure (4) ; pas de sensation perçue sans rapport à une cause externe et au monde, que l'on conçoit dans un espace et dans un temps (5). Mais, bien que l'entendement soit

(1) « Penes intellectum est vis inquirens incognita, scilicet ingenium, intelligens inquisita : hæc propriè intelligentia.» Opusc. 60, c. 22.

(2) Voyez l'opusc. 2, chap. 89 : Toutes les puissances ont leur racine dans l'essence de l'âme. C'est là que la première pensée se saisit.

(3) Voltaire s'est grossièrement trompé en disant que S. Thomas ad-admettait trois âmes. Oeuvres complètes, tom 29, p. 189. Le S. Docteur distingue trois facultés dans une seule âme. « Inferior est potentia vegetativa, superior sensitiva, sed suprema intellectiva, et sic habemus tres potentias animæ acceptas secundum quod res conjungitur ipsi animæ. » Opusc. 42, c. 1. Voyez l'Opusc. 2, ch. 90 : Il n'y a qu'une seule âme dans un corps. « Quia etsi sint tres potentiæ, non tamen tres animæ.» Opusc. 42, c. 1. « Gardons-nous de croire que S. Thomas admette en l'homme trois âmes. Chez lui, comme chez Aristote, ce n'est qu'une façon de parler. Ils reconnaissent, l'un et l'autre, qu'il n'y a qu'une âme et quand ils composent trois âmes, ce sont trois facultés principales qu'il faut entendre par ces mots. » Les facultés de l'âme, selon S. Thomas d'Aquin, par M. Ch. Lévèque, Revue des cours publics, 3 août 1856, p. 69.

(4) « Intelligentia interior præcedit naturaliter voluntatem interiorem, etc.» Opusc. 52.

(5) « Res intellecta est interdum extrà intellectum.» Ibid. «Individuatio naturæ communis in rebus materialibus et corporalihus, est ex materiâ corporali sub determinatis dimensionibus contenta.» Opusc. 48.

uni au monde invisible, il n'éclaire pas seul, c'est-à-dire il n'est pas l'ordre unique de connaissance (1). Il ne se développe que sous la condition d'une sensation et de mouvements organiques préalables (2); mais il n'est pas la sensibilité; et c'est parce qu'il ne l'est pas, qu'il nous découvre des objets placés au-delà de la sphère des sens, comme la sagesse, la vérité et les relations des choses (3).

La philosophie de S. Thomas porte donc une empreinte réelle de spiritualisme. Elle établit des rapports entre nos facultés appartenant à un même être pensant, comme les rameaux d'une même tige (4). Or, les facultés de l'âme une fois distinguées, on reconnaît

(1) «Virtus sensitiva et intellectiva.» S. Cont. Gent., l. 2, c. 67. Voyez 1ª 2ªᵉ. q. 80, 1. «L'intelligence est sans doute supérieure aux sens, mais elle a besoin, pour agir, de leur concours.» 1ª 2ªᵉ. q. 84, 7. «Platon, qui s'est élevé aux plus sublimes hauteurs de la métaphysique, ne compose la vie que de raison pure : il n'aperçoit pas cette autre partie de l'homme, le sentiment, qui est le satellite fidèle de la raison.» Du Vrai, du Beau et du Bien, par M. V. Cousin, p. 61. «Et propter hoc qui nihil sentit nihil potest dicere, neque intelligere.» Arist. in lib. 3 de animâ.

(2) «N'oublions jamais que nous sommes dans le monde des composés et des agrégats; que le sujet psychologique est simple et sans parties; et que peut-être la question qui nous occupe suppose, comme distinctes en soi et réellement, des facultés qui ne se séparent, à vrai dire, que pour la pensée et scientifiquement.» Réponses aux questions de philosophie contenues dans le programme adopté pour l'examen du baccalauréat ès-lettres; par M. Charma, p. 24.

(3) «Non ex parte corporis..., percipit hoc.» Opusc. 52. «Circà considerationem sensus, quare sit singularium, et intellectus universalium, sciendum est, quod sensus est virtus in organo corporali, intellectus autem est virtus penitùs immaterialis, et non est actus alicujus organi.» Opusc. 48.

(4) Voyez l'Opusc. 42, c. 8, et la théorie des facultés de l'âme, par E. Géruzez.

aisément la légitimité de leurs applications. Tout ce qui vient immédiatement de la conscience, par l'intermédiaire des sens, est une sensation simple; tout ce qui vient immédiatement de la conscience, sans l'intervention des sens, nous avertit de ce qui se fait dans notre intérieur. La conscience n'est le principe d'aucune de nos facultés, mais elle en est la lumière. Ce n'est point par la conscience que nous sentons, que nous voulons, que nous pensons, mais nous savons par elle que nous faisons cela. L'état de notre âme est tel qu'elle le proclame. Quant à la raison qui atteint aussi bien les êtres que les phénomènes, le S. Docteur s'en est servi pour prouver ces grandes et fortes vérités qui supportent les fondements de toute philosophie et de toute croyance religieuse (1).

L'hypothèse des fantômes que S. Thomas aurait jugés nécessaires à l'intelligence pour la mise en œuvre des connaissances expérimentales est gratuite, ainsi que les images qu'il aurait placées entre la perception et la raison (2). Non-seulement le S. Docteur n'a jamais écrit ni pensé que les entités fussent des espèces distinctes de la faculté que nous avons de penser, mais

(1) « Le péril est aussi grand pour la raison de se dégrader et de se mutiler elle-même que de se diviniser dans les nuages. Si l'apothéose est une folie, le suicide est un crime. On fait le vide de Dieu dans l'intelligence humaine. Ce n'est pas la foi qui viendra remplir ce vide, ce sera le doute qui viendra dans l'âme et la troubler.» Etudes morales sur le temps présent, par E. Caro, prof. à la faculté de Douai.

(2) « Connaturale est homini ut species intelligibiles in phantasmatibus videat... Sed tamen intellectualis cognitio non consistit in ipsis phantasmatibus, sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis. » 2ª 2ªe. q. 180, a. 5.

il a positivement établi que l'intelligence les engendre (1). Il n'ignorait pas que la théorie de l'image matérielle n'aboutit pas à moins qu'à cette conclusion de détruire la connaissance légitime de la matière et du monde extérieur. Dans la perception de la forme des objets, il n'y a que des objets figures et une âme douée de la faculté de les apercevoir avec leurs formes (2). D'ailleurs, » la partie purement péripatéticienne de S. Thomas (touchant l'intelligence humaine) périt avec le système dont elle est la reproduction (3). Tout le reste a servi la cause de l'esprit humain.

La philosophie moderne reconnaît, comme le S. Docteur, que l'âme est passive en recevant les sensations (4) ; que le dehors, l'extérieur, la nature y laissent des traces ; que la mémoire a la force volontaire de se rappeler les objets absents tels qu'ils sont, et avec les formes qu'elle avait aperçues en eux pendant leur

(1) I. S. q. 78, art. 3 et 4. Le premier jet de lumière est dans le sujet.

« Intellectum habere operationem absque communicatione corporis. » 1. q. 86, a. 6. Aussi « l'enfant commence-t-il à penser de lui-même, selon S. Thomas, au simple contact de la nature, fût-il éloigné de toute société. » De la valeur de la raison humaine, par le P. Chastel, S. J. p. 20.

(2) « Quia magna differentia est quantum ad modum operandi inter intellectum et imaginationem, subdit (Arisoteles) quod de speculativo intellectu altera ratio est. » Opusc. 16.

(3) Philosophie et Religion, par M. l'abbé Maret, p. 76 et 123.

(4) « Motus prout est in mobili ab aliquo, dicitur est passio. » 1. q. 41. « Quand les modes ont lieu dans l'esprit, nous disons qu'il les souffre (patitur), qu'il pâtit ou qu'il est passif. » Programme d'un cours complet de Philosophie, par M. Gatien-Arnould, p. 25.

présence (1). Ils rapportent aussi à la perception externe la connaissance sensible (2), et ne se servent dans les choses spirituelles du mot de lumière et autres termes qui appartiennent à la vision, qu'en raison de la noblesse du sens de la vue, qui est de tous les sens le moins matériel (3). La notion de cause absolue, nécessaire, une et universelle, leur est donnée par la raison. Elle nous révèle le monde et Dieu avec la même autorité que notre existence et la moindre de ses modifications (4), c'est-à-dire qu'elle embrasse le faisceau des sciences morales (5).

Il y a donc un dessein idéaliste dans S. Thomas et dans Aristote (6). C'est un fait incontestable qu'on a

(1) « Voyez le cours de Philosophie, par M. Géruzez, p. 70. De la Mémoire. Le sensualisme n'y considère que le retour accidentel de la même image. « Vis quâ conservamus intellecta, hæc est memoria. » Opusc. 60, c. 22.

(2) « Pour s'en convaincre, on n'a qu'à mettre en regard de la psychologie l'Opuscule 42, c. 3, de S. Thomas. « Visus est primus sensus, etc. »

(3) « Quod autem lumine et his quæ ad visum pertinent utimur in rebus spiritualibus, contingit ex nobilitate sensus visus, qui est spiritualior inter omnes sensus. » Opusc. 50.

(4) 1e 2ae. q. 81, 3. « La raison cherche son impersonnalité, l'impersonnalité son origine divine. » L'*Univers*, 8 février 1858.

(5) « L'âme a la puissance de connaître tout ce qui est intelligible. » 1a 2ae. q. 79, 2. Opusc. 42, c. 6. De la Puissance intellective. Cette ironie de Voltaire «que nous aurions besoin de la décision de l'Eglise sur ces points de philosophie (Œuvres complètes, tom. 29, p. 191),» est donc une mauvaise plaisanterie. Voltaire en convient lui-même, car il affirme que « la raison démontre l'immortalité de l'âme. » Ibid.

(6) « Nec per sensum fit ut sciamus. Evidens ergò est impossibile esse ut sentiendo sciatur aliquid eorum quæ sunt demonstrabilia. » Analyt.

vainement essayé de couvrir de ténèbres. Dans la théorie des idées, le S. Docteur ne suit pas en tout le Stagyrite, car une fois certaines conditions expérimentales accomplies, l'esprit, par sa vertu même, se développe, juge, pense, conçoit, connaît une foule de choses qu'une réflexion profonde peut seule atteindre (1).

S. Thomas voit toute la lumière ruisselant du sein de la Divinité (2). Les vérités éternelles sont en Dieu comme types et comme principes de connaissance (3); elles pénètrent dans l'esprit humain sous la forme de vertus intellectuelles et de principes naturellement inspirés (4). Or, Dieu inspirant l'esprit humain et se révélant aux intelligences, c'est le fond de la théorie

poster. l. 1, c. 31. « Intellectus est potentia à sensu separata et ipsum transcendens. » De animâ, l. 2, a. 5. « Potentia quidem quodammodo intelligibilia est intellectus. » De animâ, l. 2, c. 5. « Omninò est intellectus qui actu res intelligit. » De animâ, l. 3, 8. Voyez l'Opusc. 52. de S. Thomas sur l'intellect et l'intelligible, etc.

(1) « Intellectus secundum quod est in actu per speciem intelligibilem. consideratur absolutè, et similiter intelligere. » Opusc. 52.

(2) « Anima intellectiva omnis vera cognoscit in rationibus æternis. » 1ª, q. 84, a. 5.

(3) « Ideò Augustinus in lib. 83, q. 46, posuit loco harum idearum, quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divinâ existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit. » 1ª, q. 84, a. 5.

(4) « Necesse est ponere in mente divinâ ideas. Cum ideæ à Platone ponerentur principia cognitionis rerum et generationum istarum, ad unumque se habet idea prout in mente divinâ ponitur. » Q. 15. Aristote dit qu'il (Dieu) est dans l'âme comme les rayons du soleil dans l'air. Ce n'est autre chose que la lumière de Dieu, partie de son visage et rayonnant sur nous. 1ª 2ªe. q. 79, 4.

platonicienne des idées ([1]). Nul ne peut contester que ces idées ne soient pas seulement nos idées universelles et nécessaires, nos idées de classe et de genre, lesquelles existent dans l'esprit humain et nulle autre part, mais qu'elles aient une véritable réalité objective ([2]). Rien n'existe qui n'ait sa loi plus générale que soi-même ([3]). S. Thomas ne dit pas qu'il y a des individus et point de genre, des choses liées ensemble et pas de plan, par exemple des individus humains plus ou moins différents, et pas de types humains; car, dans ce cas, il n'y a plus rien de général dans le monde, si ce n'est dans l'entendement humain ; c'est-à-dire, en d'autres termes, que le monde et la nature sont dépourvus d'ordre et de raison, et qu'il n'y a pas d'existence réelle; ce résultat serait mille fois plus embarrassant que la théorie platonicienne, dont le secret est l'unité de l'existence universelle, par conséquent de l'esprit humain et de la nature.

Entre ces deux extrêmes, le principe indéterminé et l'essence individuelle, le S. Docteur place des intermédiaires([4]) qui présentent chacun les deux conditions de l'être, à savoir : une matière et une forme ; ainsi la matière indéterminée, qui est comme le fond de

([1]) Voyez l'opinion de Platon sur l'origine des idées, dans le cours de Philosophie du P. Marin de Boylesve, S. J. p. 99.

([2]) Esse igitur cujuslibet in genere existentis est præter generis quidditatem. » S. Cont. Gent., l. 1, c. 25.

([3]) « Universale in essendo, et universale in cognoscendo. » Opusc. 54.

([4]) « Averrhoes dicit L. De Animâ, quod universale est qualitas in animâ, et hoc dico substantialis, quæ quidem non est substantia, nec accidens, sed medium, etc. » Opusc. 54.

l'être, semble prendre un forme et se réaliser en se particularisant ([1]). S. Thomas admettait, du moins dans la pensée et le langage, des essences génériques ([2]), puis des essences spéciales, enfin des essences individuelles ([3]), et touchait au double être de l'universel, l'un en tant qu'il est dans les choses, l'autre suivant qu'il est dans l'âme ([4]). Il voyait donc parfaitement ce qu'il fait dire des universaux, établissant leurs rapports et leur attribuant, en certains cas, une existence réelle ([5]). Mais si l'attention suffit pour que l'esprit prenne connaissance des objets, il ne s'avance qu'en s'élevant vers ce firmament intérieur de l'âme, où resplendissent les idées, foyer de toute intelligence ([6]).

Ces idées prennent vie dans le langage par le verbe ([7]). En confondant la pensée de l'homme formée

([1]) « Remotâ illâ indeterminatione, quæ erat causa unitatis generis, remanet species per essentiam diversæ. » Ibid.

([2]) Intellectus formas abstractas, id est superiora sine inferioribus intelligit. » Opusc. 42, c. 6. V. Dante et la phil. cath. au 13e siècle, par Ozanam.

([3]) « Animal enim significat substantiam ejus de quo prædicatur, et similiter homo. » Opusc. 54.

([4]) « Et tangitur in hoc dupplex esse universalis, unum secundum quod est in rebus, aliud secundum quod est in animâ. » Ibid.

([5]) « Sic igitur patet quid dicendum sit de ipsis universalibus, et quomodo habeant se, quia aliquo modo habent esse animæ extrinsecum, et aliquo modo non. » Ibid.

([6]) « Nous voyons tout en Dieu en tant que nous connaissons et discernons toutes choses par la participation de sa lumière. » 1a p. q. 12, a. XI.

([7]) « Verbum quod foris, id est quod est foris sonat, est signum quod intus latet. » Opusc. 58, c. 8.

dans le cœur et qui s'appelle conception de l'esprit ([1]) avec la parole, on dénature la doctrine des Pères, et surtout celle de l'Ange de l'école. Le verbe mental, dit-il, c'est l'acte de l'intelligence, aussi distinct de la prononciation intérieure que de la prononciation extérieure ([2]); donc la pensée formée en nous peut exister sans la parole ([3]). Cette solution est la seule que puisse donner la science philosophique ([4]).

Le S. Docteur ne voit la réalisation de la psychologie que dans l'épanouissement complet et harmonieux de toutes les puissances qui la constituent. Dieu reconnu par l'idée de la vérité et du bien; l'existence des idées dans l'esprit, leur nécessité pour la construction de nos connaissances et la pratique de la vie; la la raison qui domine l'expérience la plus riche, la plus étendue, la plus développée, la plus complète ([5]);

([1]) « Cogitatio hominis in corde formata, quæ dicitur conceptus mentis, est verbum cordis. » Opusc. 58, c. 8.

([2]) « Illud ergò propriè dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format... et illud sic formatum et expressum per operationem intellectus vel definientis vel enuntiantis, exteriori verbo significat. » Opusc. 13.

([3]) « Ex quo autem intelligentia habet pro certo examinatum, cogitat quomodo possit illud aliis manifestare. » Opusc. 52.

« Usus autem vocis significativæ est significare audienti conceptum intellectus dicentis. » Opusc. 47, c. 3.

([4]) « Definitio de verbo, quam ponit Augustinus, III de Trinit. Est enim, sicut ibidem dicit, verbum cordis quod mente concipitur, et est verbum oris quod aure percipitur, et est verbum nutus quod oculo cognoscitur. » Opusc. 58, c. 8. Voyez la valeur de la raison humaine, par le P. Chastel, p. 109.

([5]) » Anima in tantum suâ virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem, in quâ nullo modo communicat materia

l'énergie individuelle qui fait abstraction de toute chose hormis d'elle-même et se prend elle-même pour point de départ, sans faire jamais de la pensée une création de l'âme ; la vie future qui règle la vie présente ; les vérités intelligibles qui devancent dans l'ordre logique les vérités expérimentales, sont les traits de l'idéalisme. S. Thomas n'en est pas fort éloigné, car s'il prend ses formules dans Aristote, il ne peut ne pas prendre ses idées dans la Bible et dans les Pères de l'Église (1). L'Écriture sainte figure aussi parmi les éléments de sa métaphysique et de sa morale.

Le S. docteur n'épuise point les exagérations du réalisme ; il ne suit pas non plus le nominalisme dans ses conclusions extrêmes (2). Ce n'est pas qu'il ne laisse éclater pour Aristote une incontestable sympathie ; mais il ne résumait pas moins le passé avec une in-

corporalis, et hæc virtus dicitur intellectus. » 1, q. 76, a. 1. Et infrà ad 1 : « Virtus intellectiva non est virtus alicujus organi corporalis, sicut visiva est actus oculi : intelligere enim est actus qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam : habet enim operationem in quâ non communicat corpus. » 1. q. 118, a. 2.

(1) Voyez les Enneades de Plotin, par M. E. Saisset. Rubeis nous a laissé une liste d'écrivains qu'à cités S. Thomas. On trouve parmi eux : S. Ambroise, S. Augustin, S. Jérôme, S. Grégoire de Nazianze, S. Basile, S. Jean Damascène, S. Jean Chrysostôme, S. Cyprien, S. Hilaire, S. Athanase, S. Grégoire de Nysse, Eusèbe de Césarée, et en arrivant à une époque plus rapprochée de la nôtre : Isidore de Séville, Bède, Alcuin, Raban Maur. 1. D. Thomæ, opp., t. IV, adm. præv., p. 16.

(2) « Universalia secundum universalia, non sunt nisi in animâ ; ipsæ autem naturæ, quibus accidit intentio universalitatis, sunt in rebus. » Opusc. 48.

flexibilité d'idées et de vues originales. Il combattait les adversaires de sa doctrine, non-seulement par amour pour la foi, mais encore parce qu'ils étaient contraires au sens commun et à la vérité (1). En théorie et en pratique, l'Ange de l'école adoucit la rigueur du péripatétisme, et prélude à la liberté et à l'égalité civile (2). Dans les opuscules divers, qui furent les matériaux de ses autres ouvrages, et dont quelques-uns sont de grands ouvrages, toutes les connaissances divines et humaines sont représentées (3); le firmament des âmes y a toutes ses étoiles; nous pouvons plus ou moins nous illuminer aux clartés

(1) Rien de plus absurde que l'idée de l'entendement imaginée par Averrhoès. Un écrivain moderne s'est trompé en disant que les réfutations que le moyen-âge a faites de la théorie d'Averrhoès n'ont pas été solides. Voyez Averrhoès et l'Averrhoïsme, par Ernest Renan, p. 105.

« Non propter revelationem fidei, ut dicunt, sed quia hoc subtrahere est niti contra manifestè apparentia. » De Unitate intellectus. Edit. Rubeis, p. 261. « Ad primi igitur superficiem philosophi venerunt, fundum non invenerunt... De ipso tamen quod invenerunt, biberunt de rivulis accidentium, ex substantiâ fonte fluentium diversas scientias intellectui potabiles hauserunt, et de unico rivulo motus hujus substantiæ et partium ejus bibit Ptolomæus, astronomiam hauriens mathematice. Aristoteles scientiam libri de *Cœlo* et *Mundo* hauriens physice.... etc. Biberunt omnes hi de multis aliqua et consopiti sunt, satiati non sunt... Stare ergo ibi non potest, sed alterius currit in siti: sed ex quod remedium sitis non invenit, currit deorsum et dirigit, et ad alium fontem venit. » Opusc. 60.

(2) « Non tenentur servi dominis obedire de matrimonio contrahendo vel virginitate servandâ aut aliquo hujusmodi. » S. 3, q. 52, a. 2. Ces textes prouvent, contrairement à l'assertion de M. Delécluse (Grégoire VII, S. François d'Assise et S. Thomas d'Aquin, tom. II, p. 241), que le S. Docteur n'a pas été favorable au servage.

(3) Voyez: De Principiis naturæ; de Principio individuationis; Compendium theologiæ; de Unitate intellectus; de Regimine Principum.

qu'elles nous envoient, mais Dieu n'y allume pas des soleils nouveaux. C'est la grande puissance des novateurs de tous les temps, de tenir la multitude haletante en lui montrant chaque jour à l'horizon des astres inconnus qui se lèvent pour éclairer un monde imaginaire.

S. Thomas avait autant de charité que de science. Il entrait à pleines voiles dans l'océan de la bienveillance et s'y trouvait comme dans son élément, porté par le souffle puissant qui fait arriver de frêles navires aux rivages les plus difficiles. Il vivifiait les masses par de nobles émotions; il les échauffait et les perfectionnait. Avec quelle vigueur n'établit-il la liberté morale, sérieusement responsable (1) ! Le même coup qui frappe la liberté en nous, emporte l'homme et ne laisse qu'un automate où s'exécutent encore les fantômes organiques et même intellectuels, mais sans que nous y participions, sans que nous en ayons conscience (2).

L'âme se connaît, se voit dans l'exercice de ses facultés (3). Le S. Docteur l'orne de toutes ses richesses (4); et s'il ne croit pas que les idées soient naturellement

(1) Voyez Opusc., 2, c. 73 : Il y a pour l'homme, après cette vie, des récompenses ou des châtiments.

(2) «Anima humana secundum id quod est sibi proprium, scilicet secundum vim electivam.» Opusc. 16. «Non enim ad malitiam moralem pertineret, si actus exterior deficiens esset defectu ad voluntatem non pertinente.» S. Cont. Gent., l. 3, c. 10.

(3) «In animâ nostrâ est etiam cogitatio per quam significatur ipse discursus inquisitionis.» Opusc. 13.

(4) «Sunt in animâ humanâ plures potentiæ.... istæ autem potentiæ per actus et objecta distinguuntur.» Opusc. 42, l. 1.

imprimées en elle [1], c'est que nous ne le croyons pas non plus, et cela par une raison bien simple. « Qu'y a-t-il dans la nature? Avec les corps rien autre chose que des esprits, entr'autres celui que nous sommes, qui conçoit directement les choses, les esprits et les corps. Et dans l'ordre de l'esprit qu'y a-t-il d'inné? Rien que l'esprit lui-même, l'entendement, la faculté de connaître [2]. » Nous disons, « que toutes les idées sont innées dans l'âme, en ce sens, qu'elle possède le germe avec la puissance de coopérer activement à leur production. Nous ne faisons pas de l'âme une table rase; rien, selon nous, ne justifie cette assimilation. Nous en faisons une terre dans laquelle Dieu a répandu la semence dès le commencement [3]. » Cette comparaison est autorisée par les Saintes-Écritures et par l'Ange de l'école. Le S. Docteur admet un certain nombre d'idées fondamentales qui servent de base à la science la plus élevée et au plus humble sens commun [4].

Ces idées se forment diversement selon la nature des objets. Lorsque l'esprit se dirige sur lui-même, et qu'il connaît sa manière d'être et les divers phénomènes dont il est le sujet, il obtient cette connaissance

(1) 1. q. 84, a. 3.

(2) Cours de la Philosophie moderne (1829), par M. V. Cousin, tome 2, p. 388.

(3) Tradition et raison, par Mgr. Parisis.

(4) « Les fantômes ne suffisent pas pour produire l'idée intellectuelle. » 1, q. 84, a. 6. Il s'ensuit que les idées ou connaissances ont pour origine l'activité de l'esprit, mis en rapport avec les objets. « Intellectus agens est, qui nihil recipit, sed est potentia animæ, quo omnia facit actu intelligibilia. » Opusc. 42, c. 6.

par le sens intime. Si l'esprit se dirige sur le monde extérieur, et qu'il en saisisse les phénomènes, il le fait à l'idée des sens physiques ou images sensibles (1). Mais l'esprit connaît encore d'autres réalités objectives, que S. Thomas ne confond pas avec lui ni avec le monde extérieur, c'est-à-dire avec le temps, l'espace, le beau, le juste, l'absolu, le nécessaire et qui se rapportent à la raison. Cet idéal vient de Platon, que le S. Docteur affirme avoir lu (2). Ses citations ne sont donc pas de seconde main. Il n'ignorait pas non plus le grec (3); une bonne partie de l'antiquité lui était connue, non-seulement par des versions, mais par l'original. La charité était sa devise; toutes les sources de son cœur s'ouvraient et versaient des bienfaits. Il montrait ainsi qu'on peut parcourir et honorer deux carrières, celle de la science et celle du sacerdoce.

Les questions de la grâce et de la prédestination qui touchent à la philosophie, sont expliquées à la lumière de la tradition chrétienne et de la raison. On y admire

(1) 1. q. 8, a. 6.

(2) «At quæ non fuerit opinio Aristotelis, quæ Theophrasti, et quæ etiam Platonis, facilè arbitror colligi posse ex verbis his, quæ suprà dictis de libris eorum prompsimus, præteximusque.» Opusc. 16. Or, pour analyser les ouvrages de Platon il faut les avoir lus. Quant au sentiment du chef de l'Académie sur les causes de la corruption des gouvernements, il paraît que le S. Docteur ne l'a pas bien connu. 1. I. q. 84, a. 3; Pr. Anal., II, c. XXI, 7.

(3) «Habetur sic sequens littera in græco.» Opusc. 16. Au reste, le S. Docteur avait l'habitude de s'adresser à un interprète qui lui expliquait les passages les plus difficiles. Voyez: In catenam sup. Marci evangelio Epist. dedicat., Opp., tom. IV, p. 499.

une fécondité, une profondeur et une exactitude étonnantes. Pour les êtres individuels ou collectifs, rien de plus difficile qu'une transformation ou qu'une marche ascendante vers la perfection, surtout quand on commence par une large mesure de renoncement. Le S. Docteur le proclame. Il établit la nécessité de la grâce, qui est dans l'essence de l'âme et la transforme (1), raccordant ainsi les questions les plus délicates du secours céleste avec la doctrine de S. Augustin et rattachant au Christianisme les idées les plus pures de Platon, d'Aristote et d'Avicenne (2). Quant à la prémotion physique, S. Thomas n'en fait pas mention (3).

Des penseurs modernes s'étonnent de ne pas voir le S. Docteur s'élever à des principes de critique qui planent sur les problèmes et dominent tout l'horizon philosophique; mais leur étonnement est gratuit, car si, pour arriver à ces hauteurs, il faut vaincre des difficultés énormes, S. Thomas n'en élude aucune et se fonde sur une observation attentive, sur une démonstration rigoureuse des faits intérieurs. Il a encore la méthode historique, premier et indispensable fondement de toute philosophie et de tout art, et cette largeur d'intelligence qui est accessible à tous les systèmes. Le S. Docteur ne s'élève pas toujours, il est

(1) «Gratia est in essentiâ animæ.» Opusc. 59, art. 1. «Sicut ab essentiâ animæ fluunt potentiæ ejus, quæ sunt operativa principia, ità etiam ab ipsâ gratiâ effluunt virtutes in potentias animæ, per quas potentiæ moventur ad actus.» Opusc. 59, art. 1.

(2) «Et ista videtur ratio Platonis. Et hæc est probatio philosophi, hæc est ratio Avicennæ.» De Potent., q. 3, a. 5.

(3) «Notandum est nullum à S. Thomâ mentionem fieri de physicæ prémotione.» Curs. Phil. auct. M. de Boylesve, p. 330, V. S. 1, q. 83, a. 1; Bergier, Dict. de Théol., tom. 3, p. 3541, et tom. 8, p. 141.

vrai, dans la région de l'idéal, comme S. Anselme et S. Augustin, mais il place l'activité de l'intelligence dans l'intuition et superpose l'esprit à la matière (1).

Aristote lui-même a reconnu l'objectivité des idées de Platon, quoiqu'il rejette le terme d'idée pour y substituer celui de principe. Et si la Théodicée du S. Docteur est la même que celle du Stagyrite en ce que S. Thomas pensait que l'existence de Dieu ne saurait être prouvée qu'à *posteriori* (2), il n'ignorait pas qu'une vérité, pour être absolue, doit exister indépendamment de son aperception, c'est-à-dire *à priori*, car la notion de l'infini tient à la nature de l'âme (3). Comme il faut de l'absolu pour que la science soit vraie, il faut de l'observation pour qu'elle soit à la portée de l'homme. En d'autres termes, la méthode rationnelle et la méthode expérimentale se soutiennent et se complètent. En s'attachant à suivre les idées dans la réalité et dans ce monde, S. Thomas partait de ces idées pour s'élever par l'abstraction à Dieu (4). «Commencer par

(1) «Intellectus, qui non est virtus materialis, sed suprà omnem naturam corpoream.» Opusc. 47, c. 3.

(2) «Non potest demonstratio de ipso (Deo) fieri, nisi per effectum.» S. Cont. Gent., l. 1, c. 25.

(3) «Ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse.» Ib. c. 3. «Divina essentia à diversis repræsentatur, et in intellectu et in naturâ.» Opusc. 9, q. 2.

(4) «Sur l'existence de Dieu, le S. Docteur a composé un chapitre spécial, intitulé : De l'opinion de ceux qui disent que l'existence de Dieu est connue par la foi, et qu'elle ne saurait être démontrée. «S. Cont. Gent., l. 1, c. 12. Ils disent donc, ajoute S. Thomas, que l'existence de Dieu ne saurait être découverte par la raison,.... Cette erreur pourrait chercher à tort à s'appuyer, etc.

les vérités de l'ordre naturel, et les démontrer à l'adversaire par les seules forces de la raison, pour le conduire de là aux vérités surnaturelles fournies par la révélation, voilà la marche suivie par le S. Docteur et par les théologiens de tous les siècles [1]».

L'Ange de l'école rappelle aux hommes que la vie manque aux chefs-d'œuvre de l'esprit; qu'elle a été surtout donnée aux vérités éternelles ; qu'elle ne se conserve et ne s'alimente que dans le sanctuaire de l'âme. Il ne s'abrite donc pas toujours à l'ombre d'Aristote. Il y a une contradiction entre la création de S. Thomas et celle du Stagyrite. Celui-ci admet l'éternité de la matière ; celui-là définit la création en philosophe chrétien [2]. Aristote ne dit presque rien des attributs moraux de la divinité, le S. Docteur la représente comme la source de la sainteté et de la justice. Quant au sens commun, il peut devenir une vérité philosophique [3]. Sa solidité n'accueille qu'avec réserve ces constructions merveilleuses où l'on se place d'emblée dans l'absolu, pour créer des univers de fantaisie, des rapports nouveaux entre Dieu et la nature humaine; comme si ces rapports pouvaient changer jamais, ou que jamais ils eussent pu, en ce qu'ils ont d'essentiel, être inconnus à l'homme. Il importe de tempérer la témérité naturelle de l'esprit de système

[1] De la valeur de la raison humaine, par le P. Chastel, p. 476.

[2] «Fides autem catholica confitetur omnia præter Deum tam visibilia quam invisibilia à Deo esse creata.» Opusc. 23. «Aristote est corrigé par l'incomparable S. Thomas d'Aquin.» *Gazette de France*, 25 août 1855.

[3] «Sensus communis est virtus cui redduntur omnia sensata.» Opusc. 42, c. 4.

par le contrepoids d'une méthode sévère qui ferme quelques fausses routes trop fréquentées, et de se rallier à la grande méthode psychologique, capable de satisfaire cette avidité de connaître qui éclate de toutes parts avec une si grande puissance.

S. Thomas ne perd jamais cet équilibre que le Christianisme recommande. Il conseille, à l'exemple de S. Jérome (1), et de S. Augustin (2), les écrits de l'antiquité profane qui s'adressent avec le plus de force à l'esprit et à l'âme. En parlant un langage fait pour les intelligences, le S. Docteur comprend les besoins des hommes d'élite, qui interviennent dans les évènements, y mettent leur main et y laissent leur trace. Ce qui lui appartient surtout, c'est l'amour de la vérité. Que de grandes et immortelles pensées la philosophie ne lui doit-elle pas! L'association des idées est devenue, entre les mains de ses disciples, un riche sujet d'expériences et de sages leçons, un point fécond qu'ils ont particulièrement affectionné et étudié, et sur lequel ils ont rendu d'incontestables services (3).

(1) «Ad horum autem responsionem accipienda sunt verba Hieronymi ità scribentis ad magnum urbis Romæ oratorem : «Quod quæris cur in nostris opusculis sæcularium litterarum interdum ponamus exemplum, ... et infrà prosequens in totâ epistolâ tam ostendit scriptores canonis, quam expositores eorum, omnes à tempore Apostolorum usque ad sua tempora sacræ scripturæ immiscuisse sapientiam et eloquentiam sæcularem. Qui omnes in tantum Philosophorum doctrinis utque sententiis suos referserunt libros, ut, etc.» Opusc. 19, c. 12.

(2) «Item Augustinus in IV libro de *Doctrinâ Christianâ* : «Porrò qui non solum sapienter, verum etiam qui eloquenter vult dicere, quoniam profecto plus proderit, si utrumque potuerit, vel legendos, vel audiendos, et exercitatione imitandos eloquentes eum mitto.» Ibid.

(3) Opusc. 23. Voyez l'utilité que les chrétiens doivent retirer de l'étude

L'Ange de l'école, élevé au bruit des discussions de l'école, mêlé sans cesse à ces tournois de l'intelligence, était toujours au courant de la polémique (1) : la gymnastique prolongée de toutes ses facultés imprima une vigueur extraordinaire à son génie. Philosophe à une époque où la philosophie était l'aliment universel, le S. Docteur prouva, à différentes reprises et par des raisons solides, mais toujours avec calme, discrétion et mesure, contre les arguments d'Avicenne et de certains docteurs de Paris, l'impossibilité de concilier la séparation d'un principe immortel avec la conscience (2). Il s'opposa vigoureusement au danger toujours croissant des interprétations hardies de l'hypothèse de l'unité de l'entendement, et s'arma contre les défenseurs de l'Averrhoïsme, de l'autorité de Thémistius et de Théophraste (3).

Dans la conception de l'âme, qui se décomposerait, d'après Aristote, en deux parties, l'une périssable comme sensibilité, l'autre immortelle comme intelli-

des philosophes païens, dans le P. Baltus, Jugement des saints Pères, p. 283 ; Petau, Orat. 9a ; Lancinius, De præst. Inst. s. J. ; Judde, Oeuvr. spirit. ; le P. Chastel, De la valeur de la raison humaine, p. 431 et suiv.

(1) Voyez l'opusc. 15, ch. 6, Réfutation de l'opinion d'Avicébron sur la matérialité des substances séparées. L'Opusc. 16 : de l'unité de l'intellect contre les disciples d'Averrhoës, etc.

(2) « Nihilque admittentem quod evacuet gloriam conscientiæ attestantis, in nullo conscientiam sibi quo erubescat in præsentiâ veritatis. » Opusc. 59, art. 24.

(3) De Unitate intellectus, opp., edit. Rubeis, tom. XIX, p. 254 et seqq. Voyez dans S. Thomas les détails de la controverse mémorable sur l'unité de l'entendement, et ceux qu'a recueillis M. Renan sur les disputes de S. Thomas. V. Averrhoës et l'Averrhoïsme.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

gence [1], S. Thomas s'en fait une notion ontologique plus exacte et plus conforme à nos espérances [2]. S'il répète en vingt endroits que l'âme est quelque chose du corps, *aliquid corporis* [3], il dit aussi que l'âme est quelque chose de plus élevé que le corps [4]. Il ajoute que non-seulement l'âme est unie au corps comme la cause à l'effet, l'acte à la puissance, la forme à la matière [5], la perfection à l'objet perfectible [6], mais que « l'intelligence est quelque chose de l'âme, *aliquid animæ* [7], une puissance et une partie de l'âme, par laquelle l'âme comprend [8], c'est-à-dire une faculté de l'âme [9], qu'il ne faut pas confondre avec le corps [10], et que l'âme, affamée d'immortalité et d'infini, n'est

(1) « Dicit enim Aristoteles in pluribus locis, intellectum esse perpetuum et incorruptibilem, etc. » Opusc. 16.

(2) 1. S. q. 75, a. 2; de Potent, q. 3, a. 8.

(3) Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, juin 1857, p. 337.

(4) « Anima est aliquid corpore altius. » Opusc. 42, c. 1.

(5) « Essentiale est enim animæ quod corpori uniatur. » Opusc. 16.

(6) « Anima adveniens corpori, ut perfectio perfectibili. » Ib. 60, c. 20.

(7) « Intellectus possibilis est aliquid animæ humanæ. » S. Cont. Gent., l. 2, c. 76.

(8) « De intellectu quem dixit potentiam et partem animæ, quo anima intelligit. » Opusc. 16.

(9) Voyez le ch. 76 du 2e livre de la Somme contre les Gentils: L'âme humaine n'est pas une substance séparée, mais une faculté de l'âme.

(10) « Undè neque misceri est rationale ipsum corpori. » Opusc. 16.

pas bornée au temps et à la matière ([1]), mais qu'après sa séparation du corps, elle subsiste comme l'ange ([2]).

L'aridité primitive du sensualisme est corrigée par une sève meilleure ; la raison y circule, vivifiant et facilitant la conception de la vérité ([3]). Nul n'a mieux, que le S. Docteur, distingué le sentiment qui ne connaît pas tout, et qui n'exerce pas son opération au moyen d'une qualité corporelle ([4]), de l'intellect qui est capable de tout connaître ([5]). C'est à cet *intellect agissant* que S. Thomas et les péripatéticiens attribuent la formation des premières idées générales et universelles. Et, comme toutes les sciences reposent sur des faits variés à l'infini et s'élevant jusqu'à la cause première, elles forment entre elles une pyramide dont la métaphysique est le sommet. Du haut de ce point où elles se touchent, le S. Docteur embrasse toutes leurs faces.

La vérité se présentait à son esprit comme un ensemble d'idées liées entre elles par des rapports nécessaires, sous une synthèse majestueuse. Il voyait toujours les questions et les doctrines sous leur aspect

([1]) Voyez le ch. 84 du 5e livre de la Somme contre les Gentils : L'âme humaine n'est pas détruite avec le corps : « Destructo corpore, anima adhuc remanet in suo esse. » Opusc. 16. Voyez encore l'Opusc. 60, ch. 20 : Ce que c'est d'aimer Dieu de toute son âme.

([2]) « Separata manet ut angelus. » Opusc. 60, c. 21.

([3]) « Homini datus est ratio, per quam veritatem discernere et investigare possit. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 147.

([4]) « Istam operationem (anima sensibilis) non exercet, mediante qualitate corporeâ. » Opusc. 42, c. 1.

([5]) « Sensus non est cognoscitivus omnium, intellectus autem est cognoscitivus omnium. » Opusc. 16.

métaphysique et religieux. L'origine de l'homme préoccupait l'Ange de l'école autant que sa fin, et il s'arrêtait longtemps à méditer le principe de sa nature. Heureuse méthode pour arriver philosophiquement à la connaissance de la vérité, et acquérir une certitude scientifique (1).

En descendant des hauteurs de la pensée, le S. Docteur s'abaissait sur les dernières classes de la société et s'enflammait pour elles d'affection et d'amour (2). Ce fut un bon exemple. Et si le Stagyrite a pu entrevoir la sympathie native et dévouée de l'homme pour tout homme, au seul titre de leur nature commune, comme un éclair de vérité et d'émotion morale, S. Thomas fait de la charité un sentiment large, immense, permanent et populaire (3). Il règle l'accomplissement de l'aumône et ne place point sur la même ligne les devoirs envers les parents, envers les proches, envers les amis (4). Hors du Christianisme peut régner l'humanité dans les sentiments, c'est-à-dire la

(1) « Quod aliquod per certitudinem sciatur est ex lumine rationis, divinitus indito quo in nobis loquitur Deus. » De Veritate, q. XI, a. 1, Rubeis, tom 16, p. 390.

(2) Voyez : De l'amour de J.-C. et du prochain. Opusc. 60.

(3) « Ce que l'âme de Cicéron, élève de la Grèce, avait appelé un vœu philosophique plutôt qu'un devoir, tout en y attachant le beau nom de *Caritas generis humani*, cette affection pour le genre humain, principe alors si peu connu, et que démentit si cruellement la dureté des mœurs romaines, devint, par l'apostolat évangélique, le plus vulgaire des préceptes et comme le signe infaillible de la loi nouvelle. » Rapport de M. Villemain à l'Académie française (Août 1857).

(4) 2ª 2ªe, q. 32, a. 5 et 6 ; 2ª 2ªe, q. 188, a. 7.

bienveillance ; jamais l'humanité dans les actes, c'est-à-dire la bienfaisance.

L'Ange de l'école formait des vœux ardents pour la conversion des ennemis de la vraie foi. Il refusait à l'astrologie une influence quelconque sur la liberté de l'homme ([1]), et sur la fécondité de la pensée ([2]). Une foule d'idées saines, ingénieuses et mêmes originales sont répandues dans le chapitre des astres ([3]). Le S. Docteur ne cherchait donc pas, à la faveur d'un télescope, à travers le serpent, le cancer et les autres monstres des cieux, le retour assuré d'une comète pour conformer une théorie du hasard ([4]).

Les mêmes qualités qui sont dans la psychologie de S. Thomas, c'est-à-dire tous les éléments de la conscience, se retrouvent dans sa morale. Le S. Docteur recherche les principes de la moralité des actions humaines, et pénètre de couches en couches ces maux que l'humanité cache en ses profondeurs. La partie morale de S. Thomas porte particulièrement l'empreinte de son génie ; elle n'est ni froide, ni ardente ; elle est pure et sévère comme l'élément infini des choses dont elle émane. On y goûte donc un fruit délicieux de calme et de sérénité. Le cœur se dilate,

([1]) « Voluntas hominis non est subjecta necessitati astrorum. » Opusc. 60.

([2]) Voyez le ch. 84 du 3e livre de la Somme contre les Gentils : Les astres n'ont aucune influence sur notre intelligence. « Corpora cœlestia super intellectum imprimere non possunt. » S. Cont. Gent., l. 3, c. 105.

([3]) Ibid. et Opusc. 26.

([4]) Oeuvres complètes de Bernardin de S.-Pierre, tom XI, p. 459.

l'âme est consolée. Une morale pleine de paix, d'harmonie et d'amour, n'a pas besoin de s'enfler ; la vérité seule la soutient et la porte.

La logique du S. Docteur est forte, décidée, remplie de lumière. Procédant comme le syllogisme, de choses vraies, nécessaires, premières de soi, propres, connues par elles-mêmes, immédiates et causes de la conclusion (1), elle ne se sépare pas de la psychologie, qui est le péristyle de la science (2).

S. Thomas investit le talent de gloire. Il le montre portant sur son front une marque de l'amitié divine (3). La méditation des ouvrages de l'Ange de l'école explique le grand mouvement d'idées qui n'a pas cessé depuis le 13e siècle. Puisse ce mouvement ne pas être interrompu de nos jours où l'on voit tant d'indifférence pour la culture intellectuelle et désintéressée ! En exposant avec franchise et conviction les différentes parties de la philosophie du S. Docteur, nous regrettons de n'avoir pu consacrer à la défense de nos opinions plus de savoir et d'autorité. S. Thomas a été l'un des constructeurs d'un monument auquel des nations

(1) « Procedens ex veris, necessariis, per se primis propriis, per se notis, immediatis, et causis conclusionis. » Opusc. 47, c. 3. Voyez tout l'Opusc. 47, sur la somme de la logique d'Aristote.

(2) « Logica debet addisci prius omnibus aliis scientiis, ut ex ipsa tanquam ex præexistente cognitione in aliis scientiis procedatur. » Opusc. 55. Voyez les Essais de logique, par M. Ch. Waddington. C'est un résumé des leçons faites à la Sorbonne de l'année 1848 à 1856.

(3) « Nihil est melius intellectu et ratione nisi Deus. » S. Cont. Gent., l, 3, c. 89. « Deus maximè curat de his qui diligunt intellectum, tanquam de amicis suis. » Ibid., c. 90.

orientales ont apporté la première pierre [1], et qui a grandi, fécondé des travaux et des sueurs de tant d'hommes d'élite.

Cependant, l'esprit humain se trouverait aujourd'hui à l'étroit dans le superbe édifice de la *Somme de Théologie* [2] : qu'on nous montre donc des espaces plus larges, des horizons plus étendus, une science de l'homme plus complète ! Aussi longtemps qu'on se bornera à formuler des assertions gratuites, nous dirons, avec le président de l'Académie des sciences morales et politiques, que « les siècles écoulés depuis l'Ange de l'école n'ont pas affaibli la valeur de ses écrits, et que son nom est encore aujourd'hui, comme il était alors, placé parmi ceux qui ont eu dans la science le plus de célébrité [3]. »

[1] L'Orient a été le berceau de la philosophie ; mais tous ces pays n'ont pas eu des systèmes philosophiques. « Ægyptii fuerunt de primis philosophiæ vacantibus. » Opusc. 20, l. 4, c. 12.

[2] Revue des Deux Mondes, 1er septembre 1855, p. 942.

[3] Discours d'ouverture prononcé à la séance publique anuuelle du samedi, 2 mai 1857, par M. Bérenger, séances et travaux de l'Académie, Juin 1857, p. 372.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

PAGES.

Introduction . . . . . 1.
Origines historiques de la philosophie de S. Thomas . . . . 29.
Retour général sur les premières époques de la philosophie du moyen-âge, et notamment sur l'état où elle se trouvait au commencement du XIIIe siècle . . . . . 42.
Philosophie de S. Thomas . . . . . 52.
Enumération et classification des éléments fondamentaux de la philosophie. Comment S. Thomas divisait-il cette science, et dans quel ordre pensait-il en traiter les différentes parties ? . . . . . 69.
De la Méthode en général et de la méthode de S. Thomas. Analyse. Synthèse. Système. Hypothèse. Analogie. Probabilité . . . . . 80.
Axiomes philosophiques. S. Thomas reconnaît leur nécessité pour toute science . . . . . 87.
Objet de la Psychologie, d'après S. Thomas. . . . . 93.
Méthode psychologique, d'après S. Thomas . . . . . 100.
Classification des facultés et des émotions de l'âme, d'après S. Thomas . . . . . 113.
Différents états de l'âme : activité et passivité, d'après S. Thomas . . . . . 118.
Organisation des facultés intellectuelles, d'après S. Thomas . 122.
Rôle de la connaissance sensible dans la perception, d'après S. Thomas . . . . . 132.
Division de la Psychologie, d'après S. Thomas. . . . . 142.
Psychologie intellectuelle de S. Thomas . . . . . 145.
De la Mémoire, d'après S. Thomas . . . . . 152.
De l'Imagination, d'après S. Thomas. . . . . 156.
De l'Abstraction, d'après S. Thomas . . . . . 160.

PAGES.
De la Généralisation, d'après S. Thomas . . . . . 166.
Du Sens commun, d'après S. Thomas . . . . . 171.
De la nature et de l'origine des idées. Opinion de S. Thomas sur la célèbre question de l'origine des idées . . . . . 178.
De la raison, du jugement et de la proposition, d'après S. Thomas . . . . . 194.
De l'Identité, d'après S. Thomas . . . . . 201.
De l'Individuation, d'après S. Thomas . . . . . 205.
Question sur les universaux, d'après S. Thomas . . . . . 209.
Psychologie morale de S. Thomas . . . . . 217.
Des Passions, d'après S. Thomas . . . . . 224.
Division des passions, d'après S. Thomas. . . . . 227.
De la Volonté, d'après S. Thomas . . . . . 233.
Du libre arbître, d'après S. Thomas . . . . . 238.
Distinction du juste et de l'injuste (conscience morale), d'après S. Thomas . . . . . 247.
De la Grâce considérée philosophiquement, d'après S. Thomas. 250.
De la Prescience de Dieu, d'après S. Thomas . . . . . 264.
Des Récompenses et des punitions, d'après S. Thomas . . . 272.
Logique de S. Thomas . . . . . 278.
De la Vérité, d'après S. Thomas. . . . . 278.
Des Moyens de connaître la vérité, d'après S. Thomas. . . . 288.
De la Certitude. Opinion de S. Thomas sur la certitude . . . 294.
De l'Erreur, d'après S. Thomas . . . . . 304.
De la Connaissance des choses extérieures, d'après S. Thomas. 310.
Théorie des idées nécessaires, d'après S. Thomas . . . . . 319.
De l'Argument et du syllogisme, d'après S. Thomas. . . . . 324.
De la Définition et de ses règles, d'après S. Thomas . . . . 333.
Du Langage, considéré comme moyen de communiquer, de conserver et d'acquérir les connaissances, d'après S. Thomas . . . . . 335.
Influence des signes du langage sur le développement de l'intelligence, d'après S. Thomas. . . . . 338.
Morale philosophique de S. Thomas . . . . . 341.
De la destinée humaine, d'après S. Thomas . . . . . 343.
Du Bonheur, d'après S. Thomas. . . . . 347.
Moyens d'arriver à notre fin dernière . . . . . 353.
Devoirs de l'homme envers Dieu, d'après S. Thomas . . . . 357.
Devoirs de l'homme envers ses semblables, d'après S. Thomas 364.

PAGES.

Devoirs de l'homme envers la société et les grands hommes, d'après S. Thomas . . . . . 371.
Devoirs de l'homme envers lui-même, d'après S. Thomas . . 375.
Du Bien et du mal, d'après S. Thomas . . . . . 380.
Des Motifs de nos actions, d'après S. Thomas . . . . . 386.
Règle de nos actions, d'après S. Thomas . . . . . 389.
Des Lois considérées dans leur essence et leurs différentes espèces, d'après S. Thomas . . . . . 392.
Des Lois pénales, d'après S. Thomas . . . . . 399.
Des Vertus, d'après S. Thomas . . . . . 405.
Des Péchés, d'après S. Thomas . . . . . 410.
Théodicée de S. Thomas. . . . . 415.
Des Attributs de Dieu, d'après S. Thomas . . . . . 439.
De la Providence et de son gouvernement, d'après S. Thomas. 446.
De la Création, d'après S. Thomas . . . . . 454.
De la Sainte Trinité, d'après S. Thomas . . . . . 462.
Métaphysique de S. Thomas d'Acquin . . . . . 476.
De la Physique de S. Thomas. . . . . 480.
Politique de S. Thomas . . . . . 483.
Ontologie de S. Thomas. . . . . 497.
Des Substances séparées, d'après S. Thomas . . . . . 502.
Idée de l'âme ; sa spiritualité et son immortalité, d'après S. Thomas . . . . . 508.
Preuves de la spiritualité de l'âme, d'après S. Thomas . . . 515.
Preuves de l'immortalité de l'âme, d'après S. Thomas. . . . 518.
De la Résurrection des corps, d'après S. Thomas. . . . . 526.
Examen de la part de l'érudition et de la part de l'originalité qui caractérisent en même temps la philosophie de S. Thomas . . . . . 530.
Observations critiques sur la philosophie de S. Thomas . . . 600.

ERRATA.

Pages 55, ligne 3; qu'elle reconnaissait, lisez qu'elles reconnaissaient.

— 60, ligne 14; moment, lisez mouvement.

— 106, ligne 5; augmentation, lisez argumentation.

— 281, dernière ligne; quest, lisez quæst.

— 320, ligne 10; nécessaires, lisez absolues.

— 623, ligne 16; fantômes, lisez fonctions.

pth 10

BQ
6889
.C13

Cacheux N - De L
d'Aq

Oct 7 JAN 19 1938
11.9/38 Mich Sullivan
NOV 2 1942
4/2/82 ILL St. Paul-Ottawa

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO — 5, CANADA

9454.